CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE LA VERDAD

Tomo II

TOMÁS DE AQUINO

Edición

Ángel Luis González
Juan Fernando Sellés
Mª Idoya Zorroza

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO
MEDIEVAL Y RENACENTISTA

EUNSA

CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE LA VERDAD

Tomo II

TOMÁS DE AQUINO

CUESTIONES DISPUTADAS SOBRE LA VERDAD

TOMO II

EDITORES:

Ángel Luis González
Juan Fernando Sellés
M.ª Idoya Zorroza

TRADUCTORES:

Ana Marta González, José Ignacio Murillo,
Lucas Francisco Mateo Seco, Juan Fernando Sellés,
Socorro Fernández, Cruz González Ayesta

EUNSA
EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA

CONSEJO EDITORIAL

DIRECTOR
ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ

SUBDIRECTORES
JUAN FERNANDO SELLÉS
CRUZ GONZÁLEZ AYESTA

SECRETARIA
Mª IDOYA ZORROZA

CONSEJO CIENTÍFICO ASESOR

Enrique Alarcón (Universidad de Navarra) • Virginia Aspe (Universidad Panamericana, México) • Werner Beierwaltes (Universidad de Munich) • Mauricio Beuchot (Universidad Nacional de México) • Stephen L. Brock (Pontifical University of the Holy Cross, Italia) • Jean Paul Coujou (Institute Catholique de Toulouse, Francia) • Costantino Esposito (Università degli Studi di Bari «Aldo Moro», Bari, Italia) • Alfred Freddoso (Notre Dame University) • José Luis Fuertes (Universidad de Salamanca) • José Angel García Cuadrado (Universidad de Navarra) • Antonio Heredia Soriano (Universidad de Salamanca) • Alice Ramos (St. John's University, New York, USA) • Mª Jesús Soto-Bruna (Universidad de Navarra)

www.unav.es/pensamientoclasico

Nº 160

Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre la verdad*
Tomo II

Editores Ángel Luis González, Juan Fernando Sellés y Mª Idoya Zorroza

© 2016. Ángel Luis González, Juan Fernando Sellés y Mª Idoya Zorroza (eds.)
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 – Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: info@eunsa.es

ISBN Obra completa: 978-84-313-3110-8
ISBN Tomo II: 978-84-313-3112-2
Depósito legal: NA 35-2016

Imprime: Ulzama Digital, s.l. Pol. Areta (Huarte). Navarra

Printed in Spain - Impreso en España

ÍNDICE

TOMO I

INTRODUCCIÓN, *Ángel Luis González, Juan Fernando Sellés y Mª Idoya Zorroza*

1. Las cuestiones disputadas *Sobre la verdad* 21
2. Autenticidad de la obra *De veritate* 23
3. Características de la edición 27

EL PROYECTO DE LA EDICIÓN CASTELLANA DEL *DE VERITATE*, *Ángel Luis González* 33

ESTUDIO PRELIMINAR, *Juan Fernando Sellés*

I. El perfil del *De veritate* 43
II. El contenido del *De veritate* 45
1. La verdad 45
2. La actitud tomista ante la verdad 48
3. Teoría del conocimiento 49
4. El bien 53
5. Teoría de la voluntad 58
6. La psicología 66
7. La metafísica 69
8. La teología 74
9. Breve referencia a la educación 78
10. El libre albedrío o libertad 79
11. Fe y razón 83

SOBRE LA VERDAD

Tomás de Aquino

CUESTIÓN 1: LA VERDAD, *traducción de Jesús García López*

Artículo 1: Qué es la verdad 90
Artículo 2: Si la verdad se encuentra de un modo más principal en el entendimiento que en las cosas 97
Artículo 3: Si la verdad se halla solamente en el juicio 101
Artículo 4: Si hay una sola verdad por la que todas las cosas son verdaderas 103
Artículo 5: Si, aparte de la primera, hay alguna verdad eterna 110
Artículo 6: Si la verdad creada es inmutable 120
Artículo 7: Si la verdad se dice de Dios en sentido esencial o personal 125
Artículo 8: Si toda verdad procede de la verdad primera 127
Artículo 9: Si la verdad se encuentra en el sentido 132
Artículo 10: Si hay alguna cosa falsa 134
Artículo 11: Si en los sentidos se da la falsedad 139
Artículo 12: Si se da la falsedad en el entendimiento 142

CUESTIÓN 2: LA CIENCIA DE DIOS, *traducción de Ángel Luis González*

Artículo 1: Si la ciencia conviene a Dios 146
Artículo 2: Si Dios se conoce a sí mismo 153
Artículo 3: Si conoce las cosas distintas de sí mismo 161
Artículo 4: Si posee un conocimiento cierto y determinado de las cosas 172
Artículo 5: Si conoce las cosas singulares 178
Artículo 6: Si el entendimiento humano conoce las cosas singulares 187
Artículo 7: Si Dios conoce que las cosas singulares existen o no existen actualmente 191
Artículo 8: Si Dios conoce los no entes 194
Artículo 9: Si Dios conoce infinitas cosas 197
Artículo 10: Si Dios puede hacer infinitas cosas 203
Artículo 11: Si la ciencia en Dios y en nosotros puede decirse de manera equívoca 207
Artículo 12: Si Dios conoce los futuros contingentes 213
Artículo 13: Si la ciencia de Dios es variable 221

Artículo 14: Si la ciencia de Dios es causa de las cosas 227
Artículo 15: Si Dios conoce los males 231

CUESTIÓN 3: LAS IDEAS, *traducción de Carlos Llano Cifuentes*
Artículo 1: Si es preciso postular que hay ideas 235
Artículo 2: Si es preciso postular muchas ideas 243
Artículo 3: Si las ideas pertenecen al conocimiento especulativo o sólo al conocimiento práctico 249
Artículo 4: Si hay idea del mal en Dios 255
Artículo 5: Si a la materia prima corresponde una idea en Dios 258
Artículo 6: Si en Dios hay idea de aquellas cosas que no son, ni serán, ni fueron 260
Artículo 7: Si los accidentes tienen idea en Dios 262
Artículo 8: Si los entes singulares tienen idea en Dios 265

CUESTIÓN 4: EL VERBO, *traducción de María Jesús Soto-Bruna*
Artículo 1: Si en Dios el verbo se dice en sentido propio 269
Artículo 2: Si el verbo se dice de Dios esencialmente o sólo personalmente 277
Artículo 3: Si el verbo conviene al Espíritu Santo 283
Artículo 4: Si el Padre profiere la criatura con el mismo verbo con el que se dice a sí mismo 285
Artículo 5: Si el nombre de verbo comporta referencia a la criatura 289
Artículo 6: Si las cosas son más verdaderamente en el Verbo o en sí mismas 294
Artículo 7: Si el Verbo es propio de las cosas que no son, ni serán ni fueron 297
Artículo 8: Si todo lo que ha sido hecho es vida en el Verbo 298

CUESTIÓN 5: LA PROVIDENCIA, *traducción de Ángel Luis González*
Artículo 1: A cuál de los atributos divinos se reduce la providencia 304
Artículo 2: Si el mundo es gobernado por la providencia 311
Artículo 3: Si la providencia divina se extiende a las cosas corruptibles 317
Artículo 4: Si todos los movimientos y las acciones de los cuerpos inferiores están sometidos a la providencia divina 321

Artículo 5: Si los actos humanos están gobernados por la providencia..... 326
Artículo 6: Si los animales y sus actos están sometidos a la providencia divina 330
Artículo 7: Si los pecadores son gobernados por la providencia divina 332
Artículo 8: Si toda criatura corporal está gobernada por la providencia divina mediante la criatura angélica 334
Artículo 9: Si la providencia divina gobierna los cuerpos inferiores mediante los cuerpos celestes 342
Artículo 10: Si los actos humanos están gobernados por la providencia divina mediante los cuerpos celestes 353

CUESTIÓN 6: LA PREDESTINACIÓN, *traducción de Ángel Luis González*
Artículo 1: Si la predestinación pertenece a la ciencia o a la voluntad 359
Artículo 2: Si la presciencia de los méritos es causa o razón de la predestinación 366
Artículo 3: Si hay certeza de la predestinación..... 374
Artículo 4: Si el número de la predestinación es cierto 381
Artículo 5: Si los predestinados tienen certeza de su predestinación 387
Artículo 6: Si la predestinación puede ser ayudada por las súplicas de los santos 389

CUESTIÓN 7: EL LIBRO DE LA VIDA, *traducción de Ángel Luis González*
Artículo 1: Si el libro de la vida es algo creado..... 393
Artículo 2: Si el libro de la vida se dice en lo divino de modo esencial o personal..... 399
Artículo 3: Si el libro de la vida es apropiado al Hijo 402
Artículo 4: Si el libro de la vida se identifica con la predestinación 404
Artículo 5: Si el libro de la vida hace referencia a la vida increada 406
Artículo 6: Si el libro de la vida puede decirse de la vida natural en las criaturas 409
Artículo 7: Si el libro de la vida puede decirse lisa y llanamente respecto de la vida de la gracia 412
Artículo 8: Si puede hablarse de libro de la muerte lo mismo que se habla de libro de la vida 414
Apéndice. Artículo 9: Si puede borrarse alguna cosa del libro de la vida ... 416

CUESTIÓN 8: EL CONOCIMIENTO DE LOS ÁNGELES, *traducción de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés*

Artículo 1: Si los ángeles ven a Dios por esencia 426

Artículo 2: Si el entendimiento del ángel o del hombre bienaventurado comprehende la esencia divina 433

Artículo 3: Si el ángel por sus propias fuerzas naturales hubiera podido alcanzar a ver a Dios por esencia 437

Artículo 4: Si el ángel viendo a Dios por esencia conoce todas las cosas ... 446

Artículo 5: Si la visión de las cosas en el Verbo se realiza por medio de algunas semejanzas de las cosas existentes en el entendimiento angélico 456

Artículo 6: Si el ángel se conoce a sí mismo 459

Artículo 7: Si un ángel entiende a otro 464

Artículo 8: Si el ángel conoce las cosas materiales mediante algunas formas o bien mediante su esencia en cuanto cognoscente 473

Artículo 9: Si las formas mediante las cuales los ángeles conocen las cosas materiales son innatas o recibidas de las cosas 478

Artículo 10: Si los ángeles superiores tienen conocimiento mediante formas más universales que los ángeles inferiores 484

Artículo 11: Si el ángel conoce los singulares 487

Artículo 12: Si el ángel conoce las cosas futuras 494

Artículo 13: Si los ángeles pueden saber las cosas ocultas de los corazones 499

Artículo 14: Si los ángeles pueden conocer muchas cosas simultáneamente 502

Artículo 15: Si los ángeles conocen las cosas discurriendo de una a otra ... 510

Artículo 16: Si en los ángeles debe distinguirse el conocimiento matutino y el vespertino 516

Artículo 17: Si el conocimiento angélico se divide de modo suficiente en matutino y vespertino 523

CUESTIÓN 9: LA COMUNICACIÓN DE LA CIENCIA ANGÉLICA, *traducción de Ángel Luis González*

Artículo 1: Si un ángel puede iluminar a otro 527

Artículo 2: Si un ángel inferior puede ser iluminado siempre por uno superior o alguna vez por Dios 536

Artículo 3: Si un ángel al iluminar a otro lo purifica 539

Artículo 4: Si un ángel habla a otro ángel 543
Artículo 5: Si los ángeles superiores hablan a los inferiores 549
Artículo 6: Si se requiere una determinada distancia local para que un ángel hable a otro ángel 552
Artículo 7: Si un ángel puede hablar a otro ángel de modo tal que los demás no perciban su locución 554

CUESTIÓN 10: LA MENTE, *traducción de Ángel Luis González*
Artículo 1: Si la mente, en tanto que está establecida en ella la imagen de la Trinidad, es la esencia del alma 558
Artículo 2: Si la memoria se encuentra en la mente 564
Artículo 3: Si la memoria se distingue de la inteligencia como una potencia respecto de otra potencia 570
Artículo 4: Si la mente conoce las realidades materiales 574
Artículo 5: Si nuestra mente puede conocer las realidades materiales en su singularidad 578
Artículo 6: Si la mente humana recibe el conocimiento de las realidades sensibles 582
Artículo 7: Si la imagen de la Trinidad está en la mente en cuanto conoce las cosas materiales o sólo en cuanto que conoce las cosas eternas 588
Artículo 8: Si la mente se conoce a sí misma por esencia o por medio de una especie 595
Artículo 9: Si nuestra mente conoce los hábitos existentes en el alma por medio de su esencia 607
Artículo 10: Si alguien puede saber que posee la caridad 615
Artículo 11: Si la mente en nuestro estado itinerante puede ver a Dios por esencia 619
Artículo 12: Si es de suyo evidente para la mente humana que Dios existe 627
Artículo 13: Si la Trinidad de personas puede ser conocida por la razón natural 634

CUESTIÓN 11: EL MAESTRO, *traducción de Francisco Altarejos*
Artículo 1: Si el hombre puede enseñar y ser llamado maestro o sólo Dios puede serlo 639
Artículo 2: Si alguien puede ser llamado maestro de sí mismo 650
Artículo 3: Si el hombre puede ser enseñado por el ángel 653

Artículo 4: Si enseñar es una acto de la vida contemplativa o de la vida activa 662

CUESTIÓN 12: LA PROFECÍA, *traducción de Ezequiel Téllez*

Artículo 1: Si la profecía es un hábito o un acto 666

Artículo 2: Si la revelación profética puede tener por objeto conocimientos científicos 674

Artículo 3: Si la profecía es natural 678

Artículo 4: Si para adquirir la profecía se requiere una disposición natural 690

Artículo 5: Si para la profecía se requiere la rectitud de costumbres 693

Artículo 6: Si los profetas pueden ver en el "espejo de la eternidad" 697

Artículo 7: Si en la revelación profética se imprimen, por voluntad divina, nuevas especies de las cosas, o sólo una luz intelectual, en la mente del profeta 705

Artículo 8: Si toda revelación profética se produce por mediación de un ángel 710

Artículo 9: Si cuando el profeta es tocado por el espíritu de profecía, se enajena siempre de sus sentidos 713

Artículo 10: Si es conveniente dividir la profecía en profecía de predestinación, de presciencia y de conminación 717

Artículo 11: Si en la profecía se encuentra una verdad inmutable 725

Artículo 12: Si la profecía que sólo tiene visión intelectual es superior a la que tiene visión intelectual e imaginaria a la vez 729

Artículo 13: Si se distinguen grados de profecía según la visión imaginaria 736

Artículo 14: Si Moisés fue el más grande de los profetas 741

CUESTIÓN 13: EL ARREBATO MÍSTICO, *traducción de Ezequiel Téllez*

Artículo 1: Qué es el arrebato 745

Artículo 2: Si Pablo vio a Dios en esencia durante el arrebato 752

Artículo 3: Si el entendimiento de algun viador puede ser elevado para ver a Dios por esencia sin ser abstraído de sus sentidos 757

Artículo 4: Cuánta abstracción se requiere para que el entendimiento pueda ver a Dios por esencia 765

Artículo 5: Qué es lo que el Apóstol supo o ignoró de su arrebato 770

CUESTIÓN 14: LA FE, *traducción de Santiago Gelonch y Santiago Argüello*
Artículo 1: Qué es creer 775
Artículo 2: Qué es la fe 781
Artículo 3: Si la fe es virtud 790
Artículo 4: Cuál es el sujeto de la fe 795
Artículo 5: Si la caridad es la forma de la fe 799
Artículo 6: Si la fe informe es virtud 805
Artículo 7: Si es el mismo el hábito de la fe informe y el de la fe formada. 808
Artículo 8: Si el objeto propio de la fe es la verdad primera 811
Artículo 9: Si puede haber fe sobre las cosas sabidas 817
Artículo 10: Si es necesario que el hombre tenga fe 822
Artículo 11: Si es necesario creer de modo explícito 828
Artículo 12: Si es la misma la fe de los modernos y la de los antiguos 834

TOMO II

CUESTIÓN 15: LA RAZÓN SUPERIOR E INFERIOR, *traducción de Ana Marta González*
Artículo 1: Si el entendimiento y la razón son potencias diversas en el hombre 857
Artículo 2: Si la razón superior y la inferior son potencias diversas 869
Artículo 3: Si puede haber pecado en la razón superior o en la inferior 878
Artículo 4: Si la delectación morosa por consentimiento en la delectación existente en la razón inferior, sin consentimiento en la obra, es pecado mortal 883
Artículo 5: Si en la razón superior puede haber pecado venial 890

CUESTIÓN 16: LA SINDÉRESIS, *traducción de Ana Marta González*
Artículo 1: Si la sindéresis es una potencia o bien un hábito 893
Artículo 2: Si la sindéresis puede pecar 901
Artículo 3: Si la sindéresis se extingue en algunos 905

CUESTIÓN 17: LA CONCIENCIA, *traducción de Ana Marta González*
Artículo 1: Si la conciencia es potencia, hábito o acto 909
Artículo 2: Si la conciencia puede errar 918
Artículo 3: Si la conciencia obliga 922
Artículo 4: Si la conciencia errónea obliga 925
Artículo 5: Si la conciencia errónea obliga más o menos en las cosas indiferentes que el precepto del prelado 930

CUESTIÓN 18: EL CONOCIMIENTO DEL PRIMER HOMBRE EN EL ESTADO DE INOCENCIA, *traducción de José Ignacio Murillo*
Artículo 1: Si el hombre en el estado de inocencia conocía a Dios por la esencia 934
Artículo 2: Si el hombre en el estado de inocencia veía a Dios por medio de las criaturas 942
Artículo 3: Si Adán en el estado de inocencia tenía fe acerca de Dios 945
Artículo 4: Si Adán en el estado de inocencia tenía conocimiento de todas las criaturas 947
Artículo 5: Si Adán en el estado de inocencia veía a los ángeles por esencia 955
Artículo 6: Si Adán en el estado de inocencia podía errar o engañarse 962
Artículo 7: Si los hijos que hubieran nacido de Adán en el estado de inocencia habrían tenido ciencia plena de todas las cosas como la tuvo Adán 969
Artículo 8: Si los niños en el estado de inocencia hubieran tenido pleno uso de la razón nada más nacer 973

CUESTIÓN 19: EL CONOCIMIENTO DEL ALMA TRAS LA MUERTE, *traducción de José Ignacio Murillo*
Artículo 1: Si el alma tras la muerte puede entender 979
Artículo 2: Si el alma separada conoce los singulares 989

CUESTIÓN 20: LA CIENCIA DEL ALMA DE CRISTO, *traducción de Lucas Francisco Mateo Seco*
Artículo 1: Si se debe poner en Cristo una ciencia creada 993
Artículo 2: Si el alma de Cristo ve al Verbo mediante algún hábito 998

Artículo 3: Si Cristo tiene una ciencia de las cosas distinta de aquélla con la que las conoce en el Verbo 1003
Artículo 4: Si el alma de Cristo conoce en el Verbo todas las cosas que sabe el Verbo 1006
Artículo 5: Si el alma de Cristo conoce todas las cosas que Dios puede hacer 1015
Artículo 6: Si el alma de Cristo conoce todas las cosas con aquel conocimiento con que las conoce en su propia naturaleza 1020

CUESTIÓN 21: EL BIEN, *traducción de Juan Fernando Sellés*
Artículo 1: Si el bien añade algo al ente 1023
Artículo 2: Si ente y bien se convierten en los supuestos 1030
Artículo 3: Si el bien según la razón es antes que la verdad 1034
Artículo 4: Si todas las cosas son buenas por la bondad primera 1037
Artículo 5: Si el bien creado es bien por su esencia 1044
Artículo 6: Si, como dice San Agustín, el bien creado consiste en el modo, la especie y el orden 1049

CUESTIÓN 22: EL APETITO DEL BIEN, *traducción de Juan Fernando Sellés*
Artículo 1: Si todas las realidades apetecen el bien 1056
Artículo 2: Si todas las realidades apetecen al mismo Dios 1063
Artículo 3: Si el apetito es cierta potencia especial del alma 1065
Artículo 4: Si la voluntad en los seres racionales es una potencia distinta de la parte sensitiva además de la parte apetitiva 1069
Artículo 5: Si la voluntad quiere algo necesariamente 1072
Artículo 6: Si la voluntad quiere necesariamente todo lo que quiere 1080
Artículo 7: Si alguien tiene mérito queriendo aquello que quiere necesariamente 1084
Artículo 8: Si Dios puede coaccionar la voluntad 1086
Artículo 9: Si alguna criatura puede cambiar la voluntad o imprimir algo en ella 1089
Artículo 10: Si la voluntad y el entendimiento son una sola potencia 1093
Artículo 11: Si la voluntad es potencia más alta que el entendimiento, o al revés 1096
Artículo 12: Si la voluntad mueve al entendimiento y a otras potencias del alma 1103

Artículo 13: Si la intención es un acto de la voluntad 1106
Artículo 14: Si la voluntad quiere el fin con el mismo movimiento con que tiende a aquello que es hacia el fin 1112
Artículo 15: Si la elección es acto de la voluntad 1115

CUESTIÓN 23: LA VOLUNTAD DE DIOS, *traducción de Socorro Fernández*
Artículo 1: Si a Dios le compete tener voluntad 1119
Artículo 2: Si la voluntad divina puede distinguirse en antecedente y consecuente 1126
Artículo 3: Si la voluntad de Dios se divide convenientemente en voluntad de beneplácito y voluntad de signo 1130
Artículo 4: Si Dios quiere necesariamente todo lo que quiere 1134
Artículo 5: Si la voluntad divina impone necesidad a las cosas queridas 1141
Artículo 6: Si la justicia en las cosas creadas depende de la sola voluntad divina 1144
Artículo 7: Si tenemos que conformar nuestra voluntad con la voluntad divina 1147
Artículo 8: Si tenemos que conformar nuestra voluntad con la voluntad divina en lo querido como también tenemos que querer aquello que sabemos que Dios quiere 1154

CUESTIÓN 24: EL LIBRE ALBEDRÍO, *traducción de Juan Fernando Sellés*
Artículo 1: Si en el hombre hay libre albedrío 1160
Artículo 2: Si hay libre albedrío en los animales irracionales 1171
Artículo 3: Si hay en Dios libre albedrío 1176
Artículo 4: Si el libre albedrío es o no una potencia 1178
Artículo 5: Si el libre albedrío es una potencia o muchas 1185
Artículo 6: Si el libre albedrío es la voluntad o una potencia distinta de la voluntad 1187
Artículo 7: Si puede existir alguna criatura que tenga el libre albedrío naturalmente confirmado en el bien 1190
Artículo 8: Si el libre albedrío de la criatura puede ser confirmado en el bien por algún don de la gracia 1196
Artículo 9: Si el libre albedrío del hombre en estado itinerante puede ser confirmado en el bien 1200

Artículo 10: Si el libre albedrío de alguna criatura puede estar obstinado en el mal o inmutablemente confirmado 1203
Artículo 11: Si el libre albedrío del hombre en el actual estado itinerante puede estar obstinado en el mal 1213
Artículo 12: Si el libre albedrío en estado de pecado puede evitar el pecado mortal sin la gracia 1218
Artículo 13: Si alguien estando en gracia puede evitar el pecado mortal 1231
Artículo 14: Si el libre albedrío puede dirigirse al bien sin la gracia 1233
Artículo 15: Si el hombre sin gracia puede prepararse para tener gracia 1237

CUESTIÓN 25: LA SENSUALIDAD, *traducción de Juan Fernando Sellés*
Artículo 1: Si la sensualidad es potencia cognoscitiva o sólo apetitiva..... 1241
Artículo 2: Si la sensualidad es una potencia simple o se divide en varias potencias, a saber, la irascible y la concupiscible 1247
Artículo 3: Si el irascible y el concupiscible están sólo en el apetito inferior o también en el superior 1252
Artículo 4: Si la sensualidad obedece a la razón 1256
Artículo 5: Si puede haber pecado en la sensualidad 1259
Artículo 6: Si la sensualidad del concupiscible está más corrompida y afectada que la del irascible 1264
Artículo 7: Si la sensualidad en esta vida puede curarse de esta corrupción 1268

CUESTIÓN 26: LAS PASIONES DEL ALMA, *traducción de Juan Fernando Sellés*
Artículo 1: Cómo padece el alma separada del cuerpo 1272
Artículo 2: Cómo sufre el alma unida al cuerpo 1282
Artículo 3: Si la pasión está sólo en la facultad apetitiva sensitiva 1285
Artículo 4: En virtud de qué las pasiones del alma son contrarias y diversas 1295
Artículo 5: Si la esperanza, el temor, el gozo, y la tristeza son las cuatro pasiones principales del alma 1301
Artículo 6: Si merecemos por las pasiones 1306
Artículo 7: Si la pasión unida al mérito disminuye algo del mérito 1315
Artículo 8: Si hubo pasiones de este tipo en Cristo 1320

Artículo 9: Si en el alma de Cristo existió la pasión del dolor en cuanto a la razón superior 1326
Artículo 10: Si por el dolor de la pasión que había en la razón superior de Cristo, se impedía el gozo de la fruición, y al contrario 1332

CUESTIÓN 27: LA GRACIA, *traducción de Juan Fernando Sellés*
Artículo 1: Si la gracia es algo creado positivamente en el alma 1341
Artículo 2: Si la gracia santificante es lo mismo que la caridad 1347
Artículo 3: Si alguna criatura puede ser causa de la gracia 1351
Artículo 4: Si los sacramentos de la Nueva Ley son causa de la gracia 1361
Artículo 5: Si en un hombre hay una sola gracia santificante 1371
Artículo 6: Si la gracia está en la esencia del alma 1379
Artículo 7: Si la gracia está en los sacramentos 1383

CUESTIÓN 28: LA JUSTIFICACIÓN DEL IMPÍO, *traducción de Juan Fernando Sellés*
Artículo 1: Si la justificación del impío es la remisión de los pecados 1388
Artículo 2: Si la remisión de los pecados puede darse sin la gracia 1393
Artículo 3: Si para la justificación del impío se requiere el libre albedrío .. 1401
Artículo 4: Qué movimiento del libre albedrío se requiere para la justificación; y si es el movimiento hacia Dios 1412
Artículo 5: Si en la justificación del impío se requiere el movimiento del libre albedrío con respecto al pecado 1417
Artículo 6: Si la infusión de la gracia y la remisión de la culpa son lo mismo 1420
Artículo 7: Si la remisión de la culpa precede naturalmente a la infusión de la gracia 1422
Artículo 8: Si, en la justificación del impío, el movimiento del libre albedrío precede naturalmente a la infusión de la gracia 1427
Artículo 9: Si la justificación del impío se realiza en el instante 1433

CUESTIÓN 29: LA GRACIA EN CRISTO, *traducción de Cruz González-Ayesta*
Artículo 1: Si en Cristo se da la gracia creada 1439
Artículo 2: Si se requiere de la gracia habitual para que la naturaleza humana se una a la persona del Verbo 1444

Artículo 3: Si la gracia de Cristo es infinita 1446
Artículo 4: Si a Cristo en cuanto cabeza le conviene la gracia en razón de su naturaleza humana 1452
Artículo 5: Si se requiere alguna gracia habitual para que Cristo sea cabeza 1459
Artículo 6: Si Cristo pudo merecer 1462
Artículo 7: Si Cristo pudo merecer por otros 1466
Artículo 8: Si Cristo pudo merecer desde el primer instante de su concepción 1470

BIBLIOGRAFÍA
1. Obras citadas en el *De veritate* 1477
2. Ediciones y traducciones del *De veritate* 1484
3. Selección de bibliografía secundaria 1491

ÍNDICES
1. Índice de autores citados 1519
2. Índice de autoridades citadas en *De veritate* 1521

COLABORADORES DE LA EDICIÓN 1527

CUESTIÓN 15*
LA RAZÓN SUPERIOR E INFERIOR

Primero, se pregunta si el entendimiento y la razón son potencias diversas en el hombre.

Segundo, si la razón superior e inferior son potencias diversas.

Tercero, si en la razón superior o inferior puede haber pecado.

Cuarto, si la delectación morosa es pecado mortal.

Quinto, si en la razón superior puede haber pecado venial.

ARTÍCULO 1

Si el entendimiento y la razón son potencias diversas en el hombre[1]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Se dice en *De spiritu et anima*[2]: "cuando queremos ascender de lo inferior a lo superior, para nosotros lo primero es el sentido, después la imaginación, a continuación la razón, después el entendimiento y después la inteligencia, y en lo más alto se encuentra la sabiduría que es el mismo Dios". Pero la imaginación y el sentido son potencias diferentes. Luego también lo son la razón y el entendimiento.

---

* Traducción de Ana Marta González.

1 *In III Sententiarum*, d. 35, q. 2, a. 2, qla. 1; *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 8.

2 *De spiritu et anima*, c. 11 (PL 40, 786).

2. El hombre, como dice San Gregorio[3], comparte algo con toda criatura, y por eso se dice criatura a todo hombre. Pero aquello en lo que el hombre conviene con las plantas es cierta potencia del alma, a saber, la vegetativa, que es distinta de la razón, la cual es la potencia propia del hombre en cuanto es hombre; y de modo similar aquello en lo que conviene con los animales, es decir, el sentido. Luego por una razón semejante, aquello en lo que conviene con los ángeles que están por encima del hombre, a saber, el entendimiento, es otra potencia distinta de la razón, que es la propia del género humano, como dice Boecio en *De philosophiae consolatione*[4].

3. Así como las acepciones de los sentidos propios terminan en el sentido común que juzga de ellos, así también el discurso de la razón termina en el entendimiento en la forma de un juicio que se hace sobre las cosas de las que trata la razón. De estas cosas de las que trata la razón juzga entonces el hombre cuando, analizando [*resolvendo*] llega a principios de los que hay entendimiento, por lo cual su arte de juzgar se denomina resolutorio. Luego así como el sentido común es una potencia diversa del sentido propio, así también lo es el entendimiento de la razón.

4. Comprehender y juzgar son actos que exigen potencias diversas, como se ve en el sentido propio y el común, de los cuales el propio comprehende, y el común juzga. Pero, como se dice en *De spiritu et anima*[5], "todo lo que el sentido percibe, la imaginación lo representa, el pensamiento lo forma, el ingenio lo investiga, la razón lo juzga, la memoria lo conserva, la inteligencia lo comprehende". Luego la razón y la inteligencia son potencias diversas.

5. Así como se comporta lo que es absolutamente simple respecto al acto compuesto, así se comporta aquello que es compuesto en sentido absoluto respecto al acto simple. Pero el entendimiento divino, que es simple en todos sus modos, no tiene acto alguno compuesto sino simplicísimo. Por tanto, también nuestra razón, que es compuesta en cuanto que es recoge muchas cosas [*collativa*], no tiene acto simple. Pero el acto del entendimiento es simple, "es, en efecto, la inteligencia de lo indivisible" como se dice en *De anima*[6]. Luego el entendimiento y la razón no son una misma potencia.

6. El alma racional según el Filósofo en *De anima*[7] y según el Comentador[8] en el mismo lugar, se conoce a sí misma mediante alguna semejanza. Pero la

---

3 San Gregorio Magno, *In Evangelium*, II, hom. 29 (PL 76, 1214B).

4 Boecio, *De philosophiae consolatione*, V, prosa 5 (PL 63, 854B).

5 *De spiritu et anima*, c. 11 (PL 40, 787).

6 Aristóteles, *De anima*, III, 6, 430 a 26.

7 Aristóteles, *De anima*, III, 4, 430 a 2.

8 Averroes, *In de anima*, III, com. 15 (VI[1], 159F).

mente, en la que, según dice San Agustín en *De Trinitate*[9], se encuentra la imagen, se conoce por sí misma. Luego la razón y la mente o entendimiento no son lo mismo.

7. Las potencias se diversifican por los actos, y los actos por los objetos. Pero los objetos de la razón y el entendimiento son máximamente diferentes. Pues como se dice en el libro *De spiritu et anima*[10], "el alma percibe los cuerpos por el sentido, las semejanzas de los cuerpos por la imaginación, por la razón la naturaleza de los cuerpos, el espíritu creado por el entendimiento, el espíritu increado por la inteligencia". Pero la naturaleza corpórea difiere máximamente del espíritu creado. Luego el entendimiento y la razón son potencias diversas.

8. Boecio dice en *De philosophiae consolatione*[11] que "el mismo hombre conoce [*intuetur*] de un modo por el sentido, de otro por la imaginación, de otro por la razón, de otro por la inteligencia. En efecto, el sentido conoce la figura constituida en un sujeto material; la imaginación, sin embargo, indica la figura sola sin materia; la razón trasciende ambas cosas, ya que la especie misma que existe en los singulares la examina atentamente mediante una consideración universal; la inteligencia, en cambio, tiene una mirada más excelente, pues sobrepasada la especie y el ámbito de lo universal, con el extremo más puro de la mente conoce aquella misma forma simple". Por tanto, así como la imaginación es una potencia diversa del sentido por cuanto que la imaginación considera la forma no en la materia del sentido o en la materia constituida, así también la inteligencia que considera la forma absolutamente, es una potencia distinta de la razón que considera la forma universal existente en el particular. Además, Boecio dice en *De philosophiae consolatione*[12] "el raciocinio es útil al entendimiento, aquello que se genera a aquello que es, el tiempo a la eternidad, el círculo al punto medio, y así se comporta la serie de movimientos azarosos respecto a la estable simplicidad de la providencia". Pero consta que la providencia difiere del azar, el círculo del centro, el tiempo de la eternidad, y la generación difiere del mismo ser por esencia. Luego también la razón difiere del entendimiento.

9. Como dice Boecio en *De philosophiae consolatione*[13], "la razón pertenece sólo al género humano así como la inteligencia sola es del divino". Pero aquello que es divino y humano no puede darse a la vez [*communicare*] en la misma razón de potencia. Luego no son una sola potencia.

---

9 San Agustín, *De Trinitate*, IX, c. 3 (PL 42, 963).

10 *De spiritu et anima*, c. 11 (PL 40, 787).

11 Boecio, *De philosophiae consolatione*, V, prosa 4 (PL 63, 849A).

12 Boecio, *De philosophiae consolatione*, IV, prosa 6 (PL 63, 817A).

13 Boecio, *De philosophiae consolatione*, V, prosa 5 (PL 63, 854B).

10. Tal como es el orden de los actos es el orden de las potencias. Pero tomar absolutamente algo, lo cual parece ser propio del entendimiento, es anterior que examinar muchas cosas, lo cual compete a la razón. Por tanto, el entendimiento es anterior a la razón. Sin embargo, nada es antes que él mismo. Luego no son la misma potencia la razón y el entendimiento.

11. Se debe considerar la entidad absoluta de la cosa y la entidad de la cosa en una realidad concreta, ninguna de las cuales falta al alma humana. Luego conviene que en el alma humana haya dos potencias, de las que una conozca la entidad absoluta –y esta potencia es el entendimiento–, mientras la otra conoce la entidad en algo –y ésta parece ser la razón–, y así se concluye lo mismo que antes.

12. Tal y como se dice en *De spiritu et anima*[14], "la razón es el aspecto de la mente que discierne lo bueno y lo malo, elige las virtudes y ama a Dios", lo cual parece pertenecer al afecto, que es una potencia distinta del entendimiento. Luego también la razón es una potencia distinta del entendimiento.

13. Lo racional se distingue frente a lo concupiscible y lo irascible. Pero lo irascible y lo concupiscible pertenecen a la parte apetitiva. Luego también la razón, y así se concluye lo mismo que antes.

14. En *De anima*[15] dice el Filósofo que "en lo racional se encuentra la voluntad", que se distingue frente al entendimiento. Luego se concluye lo mismo que antes.

EN CONTRA

1. Parece decir San Agustín en *De Trinitate*[16], donde afirma "llegamos a la imagen de Dios, que es el hombre, por aquello que excede a los demás animales, esto es, la razón o la inteligencia, y cualquier otra cosa del alma racional o intelectual puede decirse que pertenece a aquello que llamamos mente o alma". De lo cual parece que toma a la razón y a la inteligencia por lo mismo.

2. En *De Genesi ad litteram*[17] y en la *Glossa*[18] a *Efesios* (4, 23) sobre aquello de "renovad el espíritu de vuestra mente" se afirma: "entendamos que el hombre ha sido hecho a imagen de Dios en aquello por lo que excede [*antecellit*] a los animales irracionales: pero eso es la misma razón, mente, inteligencia, o si se prefiere llamarlo con algún otro vocablo más cómodamente". Luego, según

---

14 *De spiritu et anima*, c. 11 (PL 40, 786).

15 Aristóteles, *De anima*, III, 9, 432 b 5.

16 San Agustín, *De Trinitate*, c. 1 (PL 42, 1057).

17 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, III, c. 20 (PL 34, 292).

18 *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 192, 205A).

aquél, parece que la razón y el entendimiento son nombres diversos para la misma potencia.

3. Como dice San Agustín en *De Trinitate*[19], "la imagen de aquella naturaleza mejor que la cual no hay otra debe buscarse y encontrarse en nosotros allí, porque también en nuestra naturaleza no hay nada mejor". Pero la imagen de Dios se encuentra en nosotros en la parte superior de la razón, como se dice en *De Trinitate*[20]. Por tanto, ninguna otra potencia hay en el hombre más potente que la razón. Ahora bien, si fuese algo distinto de la razón, la inteligencia o el entendimiento estarían sobre ella, como es evidente por las autoridades antes citadas de Boecio y *De spiritu et anima*. Luego el entendimiento no es en el hombre una potencia distinta de la razón.

4. Cuanto más inmaterial es una potencia, tanto más se puede extender a una pluralidad de cosas. Pero el sentido común, que es una potencia material que compara los objetos de los sensibles propios para discernirlos entre sí, tiene también de ellos un conocimiento absoluto, pues de otro modo no podría discernir entre sus objetos, como se prueba en *De anima*[21]. Luego con mayor motivo la razón, que es una potencia más inmaterial, no sólo puede comparar, sino también considerar en sí misma lo que pertenece al entendimiento; y así el entendimiento y la razón no parecen ser potencias diversas.

5. En el libro *De spiritu et anima*[22] se dice que "la mente capaz de todas las cosas, de todas las semejanzas presentes en las cosas, se llama alma y es una naturaleza con una cierta potencia y dignidad natural". Pero aquello que designa a toda el alma no debe ser diferenciado de alguna otra potencia del alma. Luego tampoco la mente debe distinguirse de la razón, que es una potencia del alma, y así tampoco el entendimiento, que parece ser lo mismo que la mente.

6. En la operación del alma humana se encuentra una doble división: una por la que se compone y divide el predicado con el sujeto formando proposiciones; otra por la que se componen comparando los principios con las conclusiones. Pero en la primera composición, es la misma potencia del alma humana la que aprehende las cosas simples –esto es, el predicado y el sujeto, según las esencias propias–, y la que componiendo forma proposiciones, pues ambas se atribuyen al entendimiento posible en *De anima*[23]. Luego de manera semejante también será una potencia la que recibe los mismos principios –lo cual compete al en-

---

19 San Agustín, *De Trinitate*, XIII, c. 8 (PL 42, 1044).

20 San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 4 (PL 42, 1000), XV, c. 7 (PL 42, 1065).

21 Aristóteles, *De anima*, III, 2, 426 b 12.

22 *De spiritu et anima*, c. 11 (PL 40, 786).

23 Aristóteles, *De anima*, III, 6, 430 a 26.

tendimiento–, y la que ordena los principios a las conclusiones –lo cual es propio de la razón–.

7. En el libro *De spiritu et anima*[24] se dice "el alma es el espíritu intelectual o racional". Por lo que parece que la razón es lo mismo que el entendimiento.

8. San Agustín dice en *De Trinitate*[25] que "donde primero tiene lugar algo que no es común a nosotros y a los animales, eso pertenece a la razón". Y también esto mismo pertenece al entendimiento, según el Filósofo en *De anima*[26]. Luego es lo mismo la razón y el entendimiento.

9. La diferencia de objetos en cuanto a las condiciones accidentales no demuestra la diversidad de potencias. En efecto, el hombre coloreado y la piedra coloreada se sienten con la misma potencia, pues es accidental a lo sensible en cuanto sensible, el que sea hombre o piedra. Pero los objetos que en el libro *De spiritu et anima*[27] se asignan al entendimiento y a la razón –a saber, el espíritu creado y la naturaleza corpórea–, no difieren, sino que comparten lo propio de la razón de cognoscible: pues como el espíritu incorpóreo creado es inteligible por ser inmaterial, así también las naturalezas corpóreas sólo se conocen en cuanto son separadas de la materia, y así ambas, en cuanto son conocidas, comparten una misma razón de cognoscible, a saber, el carácter de inmaterial. Luego la razón y el entendimiento no son potencias diversas.

10. Conviene que toda potencia que compara otras dos tenga conocimiento de cada una de ellas por separado, por lo cual prueba el Filósofo en *De anima*[28] la conveniencia de que haya en nosotros una potencia que conozca lo blanco y lo dulce, precisamente porque distinguimos entre ellas. Pero así como el que discierne entre cosas diversas las compara entre sí, así también el que compara una cosa con otra. Luego es propio de aquella potencia que compara –esto es, la razón–, el considerar también alguna cosa en sí misma, lo cual pertenece al entendimiento.

11. Es más noble comparar que ser comparado, como también actuar que padecer. Pero algo es inteligible y comparable por lo mismo. Luego también por lo mismo es el alma inteligente y comparante; luego la razón y el entendimiento son lo mismo.

12. Un hábito no se halla en potencias diversas. Pero puede ser el mismo el hábito por el que comparamos y el hábito por el que recibimos algo de manera absoluta, como ocurre con la fe, la cual recibe algo de manera absoluta –en

---

[24] *De spitiru et anima*, c. 13 (PL 40, 788).

[25] San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 8 (PL 42, 1005).

[26] Aristóteles, *De anima*, III, 3, 427 a 17.

[27] *De spiritu et anima*, c. 11 (PL 40, 787).

[28] Aristóteles, *De anima*, III, 2, 426 b 12.

cuanto ello es inhererente a las primeras verdades–, y al mismo tiempo compara –en cuanto esta misma verdad la contempla [*intuetur*], como descendiendo, en un espejo de las criaturas–. Luego la misma potencia es la que compara y la que recibe algo absolutamente.

SOLUCIÓN

Para la evidencia de esta cuestión conviene investigar la diferencia entre el entendimiento y la razón. Así pues, debe saberse que según dice San Agustín en *De Trinitate*[29], así como hay cierto orden entre las sustancias corporales, por el cual las que son superiores a otras se dicen regidoras de aquéllas, así hay también cierto orden entre las sustancias espirituales. Ahora bien, parece ser que la diferencia entre los cuerpos superiores e inferiores consiste en que los cuerpos inferiores consiguen su ser perfecto mediante movimiento –es decir, un movimiento de generación, alteración y aumento–, como es patente en las piedras, las plantas y los animales; mientras que los cuerpos superiores toman su ser perfecto en cuanto a la sustancia, virtud, cantidad y figura sin movimiento alguno, inmediatamente en el mismo principio, como es patente en el sol, la luna y las estrellas.

Ahora bien, la perfección de las naturalezas espirituales estriba en el conocimiento de la verdad. Por lo que hay también unas sustancias espirituales superiores que sin ningún movimiento o discurrir, en la primera y la más inmediata o simple acepción obtienen el conocimiento de la verdad, como ocurre en los ángeles, en razón de lo cual se dice que tienen un entendimiento deiforme. Otras, en cambio, son inferiores, las que no pueden alcanzar el conocimiento de la verdad perfecta sino a través de cierto movimiento por el cual discurren de una cosa a otra, para que de lo conocido lleguen a la noticia de lo desconocido, que es lo propio de las almas humanas; y de ahí que los mismos ángeles se llamen sustancias intelectuales; y las almas, en cambio, racionales.

En efecto, el entendimiento parece designar el conocimiento simple y absoluto. Por esto se dice que alguien entiende, porque de algún modo lee la verdad en la misma esencia de la cosa. La razón, sin embargo, indica cierto discurso por el cual el alma humana alcanza y llega a esa verdad desde uno a otro conocimiento, y por eso dice Isaac en el *Liber de definicionibus*[30] que el raciocinio es el recorrido desde la causa a lo causado. Todo movimiento, sin embargo, procede de algo inmóvil, tal y como dice San Agustín en *De Genesi ad litteram*[31].

---

[29] San Agustín, *De Trinitate*, III, c. 4 (PL 42, 873).

[30] Isaac Israeli, *Liber de definicionibus* (ed. Muckle, 338).

[31] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VIII, c. 21 (PL 34, 388ss).

Pero el fin del movimiento es el reposo, como se dice en *Physica*[32] y así como el movimiento se compara al reposo como a un principio y como a un término, así también la razón se compara al entendimiento como el movimiento al reposo y como la generación al ser, como es evidente por la autoridad de Boecio arriba aducida[33]. Se compara con el entendimiento en cuanto al principio y en cuanto al término: sin duda en cuanto al principio, porque la mente humana sólo puede discurrir de una cosa a otra si su discurso comienza por la simple acepción de una verdad, dicha acepción es el entendimiento de los principios. De modo similar también, la razón sólo alcanza discursivamente algo cierto si examina aquello que encuentra mediante el discurso a la luz de los primeros principios, en los que la razón resuelve; de tal manera que el entendimiento alzanza el principio de la razón –principio en cuanto a la vía inquisitiva–, y el término –término en cuanto a la vía judicativa–.

Por eso, aunque el conocimiento del alma humana propiamente tiene lugar mediante la vía de la razón, con todo hay en ella alguna participación de aquel conocimiento simple que se encuentra en las sustancias superiores, por el cual se dice que también posee fuerza intelectiva. Y esto según aquel modo que asigna Dionisio en *De divinis nominibus*[34], cuando dice que la sabiduría divina "siempre une los finales de los anteriores a los principios de los segundos", lo cual equivale a decir que la naturaleza inferior en su punto más alto toca a lo ínfimo de la naturaleza superior.

Y precisamente esta diferencia entre los ángeles y las almas la muestra Dionisio en *De divinis nominibus*[35], cuando dice "de ella –a saber, la sabiduría divina– las virtudes intelectuales de las mentes angélicas tienen intelecciones simples y buenas, no a partir de las cosas divisibles –ni de los sentidos, ni reuniendo el conocimiento divino a partir de las palabras difusas–, sino que entienden de manera uniforme los inteligibles de las cosas divinas". Y después añade acerca de las almas: "a causa de la divina sabiduría, también las almas racionales los tienen [los inteligibles de las cosas divinas], si bien de manera dispersa y circular, pues rodean la verdad de las cosas existentes, yendo por detrás de las mentes unitivas [de los ángeles] a causa de su conocer fragmentario. Con todo, mediante la reducción de lo múltiple a lo uno son consideradas dignas de asemejarse a los ángeles, en cuanto es propio y posible para las almas"[36]. Esto lo afirma porque aquello que es propio en una naturaleza superior no puede darse en una naturaleza inferior perfectamente, sino según una cierta participación

---

32 Aristóteles, *Physica*, V, 6, 230 a 3.

33 Boecio, *De philosophiae consolatione*, IV, prosa 6 (PL 63, 817A).

34 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, VII, §3 (PG 3, 872B; Dion. 407).

35 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, VII, §2 (PG 3, 868 B; Dion. 388).

36 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, VII, §2 (PG 3, 868B; Dion. 390).

tenue, al igual que en la naturaleza sensible no se da la razón, sino alguna participación de la razón, en cuanto que también los animales irracionales tienen alguna prudencia natural, como se muestra en el principio de la *Metaphysica*[37]. Pero aquello que se participa de tal modo no se tiene como posesión, esto es, como algo perfectamente subyacente a la potencia que lo tiene, tal y como se dice en *Metaphysica*[38], donde dice que el conocimiento de Dios es posesión divina y no humana. Por eso, a fin de que este modo de tener no se considere potencia alguna, del mismo modo que no se dice que los animales tengan razón alguna aunque participen algo de la prudencia, sino que esto inhiere en ellos según alguna estimación natural; tampoco en el hombre hay una potencia especial por la cual obtener el conocimiento de la verdad de manera simple y absoluta, sin discurso, sino que la recepción de tal verdad inhiere en ellos según cierto hábito natural que es el entendimiento de los principios.

Así pues, no hay en el hombre potencia alguna separada de la razón que se llame entendimiento sino que la razón misma se llama entendimiento porque participa de la simplicidad intelectual, la cual es el principio y el término en su propia operación. De ahí que también en el libro *De spiritu et anima*[39] el acto propio del entendimiento se atribuya a la razón, por más que lo propio de la razón se ponga como acto de la razón donde se dice que "la razón es el aspecto del alma por el cual ésta conoce lo verdadero por sí misma; el raciocionio, en cambio es la inquisición de la razón".

A la vista de esto, aun concediendo que para la recepción simple y absoluta de la verdad que hay en nosotros, nos correspondía tener alguna potencia de manera propia y perfecta, con todo, esta potencia no sería otra que la razón. Esto es evidente por lo que sigue. Pues según Avicena en *De naturalibus*[40], actos diversos indican diferencia de potencias sólo cuando no pueden ser referidas al mismo principio, al igual que no se reduce al mismo principio recibir y retener en las cosas corporales, sino que recibir se da en lo húmedo, y retener, en cambio, en lo seco. Y por ello la imaginación que retiene formas corporales en el órgano corporal es una potencia distinta del sentido, que recibe dichas formas mediante un órgano corporal. Pero el acto de la razón, que es discurrir, y el del entendimiento, que es aprehender la verdad de manera simple, se comparan entre sí como la generación y el ser, o como el movimiento y el reposo. Pues en todas las cosas en las que se encuentran ambos, el descansar y el moverse se reducen al mismo principio, porque mediante una naturaleza algo reposa en un lugar, y mediante la misma se mueve a un lugar, mas reposo y movimiento se

---

37 Aristóteles, *Metaphysica*, I, 1, 980 b 21.

38 Aristóteles, *Metaphysica*, I, 2, 982 b 28.

39 *De spiritu et anima*, c. 1 (PL 40, 781).

40 Avicena, *De anima*, I, c. 4 (fol. 4).

relacionan como lo perfecto y lo imperfecto. De donde también la potencia que discurre y la que recibe la verdad no serán diversas sino una, que en cuanto perfecta conoce la verdad de manera absoluta, pero en cuanto imperfecta requiere del discurso.

Por ello, la razón propiamente dicha en modo alguno puede ser en nosotros una potencia distinta del entendimiento. Pero la misma cogitativa, que es potencia del alma sensible, se llama razón porque compara las formas individuales igual que la razón propiamente dicha compara las formas universales, como dice el Comentador en *De anima*[41]; y ésta tiene órgano determinado, a saber la celda [*cellulam*] media del cerebro, y por esta razón es sin duda una potencia distinta del entendimiento; pero de ella no tratamos ahora.

RESPUESTAS

1. El libro *De spiritu et anima* no es auténtico, ni se cree que sea de San Agustín. Sosteniéndolo, con todo, puede decirse que su autor no pretende distinguir las potencias del alma sino mostrar diversos grados por los que el alma avanza en el conocimiento, para que a través del sentido conozca las formas en la materia: mediante la imaginación las formas accidentales, sin materia pero con las condiciones de materia; mediante la razón la misma forma esencial de las cosas materiales sin la materia individual, de la cual, finalmente, se eleva a la posesión de un cierto conocimiento de los espíritus creados, y así se dice que tiene entendimiento, porque mediante lo anterior conoce tales sustancias que existen sin materia. Y desde ahí todavía se extiende a algún conocimiento del mismo Dios, y así se dice que tiene inteligencia, la cual designa propiamente el acto del entendimiento, porque conocer a Dios es propio de Dios mismo, cuyo entendimiento es su inteligencia, y es su mismo entender.

2. Tal y como dice Boecio en *De philosophiae consolatione*[42], "la fuerza superior abarca a la inferior, la inferior, sin embargo, de ningún modo alcanza a la superior". Por eso, la naturaleza superior tiene pleno poder en aquello que es propio de la naturaleza inferior, pero no en aquello que es de la superior. Y por eso la naturaleza del alma racional tiene potencias para lo que es propio de la naturaleza sensible o vegetativa, pero no para lo que es propio de la naturaleza intelectual que existe sobre ella misma.

3. Como el sentido común, según el Filósofo[43], percibe todas las cosas sensibles, conviene que sea llevado a ellas según una razón común, pues de lo contrario no tendría un objeto propio. Y a esta razón de objeto común no puede

---

41 Averroes, *De anima*, III, com. 6 y com. 20 (VI[1], 154B-C y 164C).

42 Boecio, *De philosophiae consolatione*, V, prosa 4 (PL 63, 849B).

43 Aristóteles, *De anima*, III, 2, 426 b 12.

llegar ninguno de los sentidos propios. Sin embargo, a la recepción simple [*simplicem aceptionem*] llega la razón como a su término, como cuando el discurso de la razón concluye en la ciencia: por lo que no conviene que en nosotros el entendimiento sea una potencia distinta de la razón, como un sentido común diverso de los propios.

4. Juzgar no es lo propio de la razón y mediante lo cual puede distinguirse del entendimiento, porque también el entendimiento juzga que esto es verdadero y aquello falso; pero sí lo es en tanto que el juicio se atribuye a la razón y la comprehensión a la inteligencia –porque el juicio en nosotros se hace generalmente por resolución en los principios, mientras que la comprehensión simple de la verdad se hace por el entendimiento–.

5. Aquello que es simple según todos sus modos, carece totalmente de composición. Pero las cosas simples se conservan [*salvantur*] en los compuestos. Y por eso en las cosas simples no se encuentra aquello que es compuesto en cuanto compuesto, al igual que el cuerpo simple no tiene sabor –el cual se sigue de la mezcla–. Ahora bien, los cuerpos mixtos tienen aquellas cosas que son propias de los cuerpos simples, si bien de modo más imperfecto, como lo caliente y lo frío, y lo ligero y lo pesado que se encuentran en los cuerpos mixtos. Y por ello en el entendimiento divino que es totalmente simple no se encuentra ninguna composición. Pero nuestra razón, aunque sea compuesta, precisamente porque en ella se encuentra algo propio de la naturaleza simple –como el ejemplar en su imagen–, en algún acto simple y en algún acto compuesto puede, ya componer el predicado al sujeto, ya componer los principios en orden a la conclusión. Y por eso en nosotros es la misma potencia la que conoce las esencias simples de las cosas, la que forma las proposiciones y la que razona, siendo esto último lo más propio de la razón en cuanto razón, ya que las otras dos cosas pueden ser también del entendimiento en cuanto entendimiento. De ahí que lo segundo se encuentre en los ángeles que conocen por varias especies, mientras que en Dios se encuentra sólo lo primero, pues al conocer su esencia entiende todas las cosas, tanto simples como compuestas.

6. El alma de algún modo se conoce por sí misma, en tanto que conocer es tener consigo una noticia de sí misma; y de algún modo se conoce mediante la especie inteligible a causa de la cual le compete conocer el pensamiento [*cogitationem*] e introduce una distinción respecto de sí. Y así el Filósofo y San Agustín hablan de lo mismo, por lo que el argumento no concluye.

7. Tal diferencia de objetos no puede diversificar las potencias porque se hace por las diferencias accidentales, como ya se ha probado en las objeciones. Por ello el objeto de la razón se pone en la naturaleza corpórea, porque lo propio del conocimiento humano es que tenga su origen en el sentido y las imágenes sensibles [*phantasmate*]. Y por eso la mirada de nuestro entendimiento –que propiamente se llama razón en cuanto que la razón es propia del género hu-

mano– se fija primero en las naturalezas de las cosas sensibles. A partir de ahí, no obstante, sube más alto, al conocimiento del espíritu creado o increado, lo cual le compete más por su participación en algo de la naturaleza superior que en cuanto es propio y perfectamente conveniente a sí mismo.

8. Boecio quiere que la inteligencia y la razón sean fuerzas cognitivas diversas, si bien no tanto de uno mismo cuanto de diversos. Es decir, quiere que la razón sea de los hombres, y por ello dice que conoce las formas universales en los particulares, porque el conocimiento humano trata propiamente de las formas abstraídas de los sentidos; sin embargo, quiere que la inteligencia sea de las sustancias superiores, que aprehenden inmediatamente las formas de las sustancias inmateriales. Y por ello quiere que la razón nunca alcance a aquello que es propio de la inteligencia, porque, debido a la debilidad de este conocimiento, no podemos alcanzar a ver las esencias de las sustancias inmateriales; pero esto tendra lugar en la patria [celestial] cuando seamos deiformes por la gloria.

9. La razón y el entendimiento, en cuanto se encuentran en [sujetos] diversos no constituyen una sola potencia, pero ahora se investiga de ellas en cuanto que ambas se encuentran en el hombre.

10. Aquel argumento procede de los actos que provienen de potencias diversas. Pero ocurre que de una única potencia hay actos diversos, de los cuales uno es anterior a otro, como el acto del entendimiento posible es entender lo que es [*quod quid est*] y formar proposiciones.

11. El alma conoce ambas cosas, pero por la misma potencia. Esto, con todo, parece ser propio del alma humana en cuanto que es racional, que conozca la entidad en algo concreto [*in hoc*]. Pero conocer la entidad de manera absoluta parece más propio de las sustancias superiores, como resulta patente de la autoridad aducida[44].

12. Amar a Dios y elegir las virtudes se atribuye a la razón no porque esto sea suyo inmediatamente, sino en cuanto que a partir del juicio de la razón la voluntad se adhiere a Dios como a un fin, y a las virtudes como aquello que se ordena al fin. Y también por esto el modo racional se distingue del irascible y del concupiscible, porque para actuar nos inclinamos bien al juicio de la razón bien a la pasión que se encuentra en el irascible o el concupiscible. En efecto, se dice que la voluntad se encuentra en la razón, en cuanto está en la parte racional del alma, al igual que se dice que la memoria se encuentra en lo sensible: porque se encuentra en la parte sensitiva, no porque sea la misma potencia.

13-14. Y por esto resulta patente la solución al argumento decimotercero y al decimocuarto.

---

[44] Boecio, *De philosophiae consolatione*, prosa 5 (PL 63, 854B).

ARTÍCULO 2

Si la razón superior y la inferior son potencias diversas[45]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Dice San Agustín en *De Trinitate*[46] que la imagen de la Trinidad se encuentra en la parte superior de la razón, pero no en la inferior. Pero la imagen de Dios en el alma consiste en tres potencias. Luego la razón inferior no pertenece a la misma potencia o a las mismas a las que pertenece la superior, y así parece que se trata de potencias diversas.

2. Del mismo modo que la parte se dice por referencia al todo, así también en algún género se encuentra una parte por la cual se encuentra el todo. Pero se dice que el alma es un todo sólo potencialmente. Por tanto, también las diversas partes del alma son potencias diversas. Ahora bien, la razón superior e inferior son denominadas por San Agustín diversas partes de la razón. Luego son diversas potencias.

3. Todo lo eterno es necesario, y todo lo mutable y temporal es contingente, como resulta patente por lo que dice el Filósofo en *Metaphysica*[47]. Pero la parte del alma que el Filósofo llama científica [*scientificum*] en *Ethica*[48] versa acerca de lo necesario, y lo deliberativo u opinativo [*rationativum sive opinativum*], en cambio, versa acerca de lo contingente. Por tanto, como la razón superior según San Agustín[49] trata de las cosas eternas, mientras que la inferior dispone de las cosas temporales y caducas, parece que es lo mismo lo deliberativo y la razón inferior y lo científico y la razón superior. Pero lo científico y lo deliberativo son potencias diversas, como es patente por lo que dice el Filósofo[50] allí mismo. Luego también la razón superior y la inferior son potencias diversas.

---

45 *In II Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 2; *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 9.

46 San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 4 (PL 42, 1000).

47 Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 8, 1050 b 6.

48 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 2, 1139 a 12.

49 San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 7 (PL 42, 1005).

50 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 2, 1139 a 8.

4. Como dice el Filósofo[51] allí mismo, conviene que para aquellas cosas que son de otros géneros se determinen potencias del alma distintas, porque toda potencia del alma que se determine a algún género se determina a él a causa de alguna similitud, y así la misma diversidad de objetos según el género muestra la diversidad de potencias. Pero lo eterno y corruptible son géneros completamente distintos, porque lo corruptible y lo incorruptible ni siquiera convienen en el género, tal y como se dice en la *Metaphysica*[52]. Luego la razón superior, cuyo objeto son las cosas eternas, es una potencia distinta de la razón inferior, que tiene por materia las cosas caducas.

5. Las potencias se distinguen por los actos y los actos por los objetos. Pero un objeto es lo verdadero contemplable y otro el bien operable. Luego también una potencia es la razón superior, por la que se contempla lo verdadero, y otra, la razón inferior, por la que se obra el bien.

6. Aquello que no es uno en sí mismo mucho menos es por comparación a otra cosa. Sin embargo la razón superior no es una única potencia sino varias, porque en ella se encuentra la imagen que consiste en tres potencias. Luego no se puede decir que la razón inferior y la razón superior sean una única potencia.

7. La razón es más simple que los sentidos. Sin embargo, en la parte sensitiva no se encuentra que la misma potencia tenga distintas tareas. Por tanto, mucho menos en la parte intelectiva puede una única potencia tener distintas tareas. Ahora bien, la razón superior y la inferior se desdoblan por tareas, como dice San Agustín[53] en *De Trinitate*; luego son potencias diversas.

8. Cuantas veces se atribuyen al alma algunas cosas que no se pueden reducir al mismo principio, conviene asignar al alma distintas potencias, igual que según el recibir y el retener se distingue la imaginación del sentido. Pero lo eterno y lo corruptible no pueden reducirse a los mismos principios. En efecto, los mismos principios de las cosas corruptibles e incorruptibles no son próximos, tal y como se prueba en la *Metaphysica*[54]. Luego no deben ser atribuidas a las mismas potencias del alma, y así la razón superior e inferior son potencias diversas.

9. En *De Trinitate*, San Agustín[55], a propósito de las tres cosas que concurrieron al pecado del hombre –a saber, el varón, la mujer y la serpiente– afirma que significan tres cosas que se encuentran en nosotros, a saber: la razón superior, la

---

51 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 2, 1139 a 8.

52 Aristóteles, *Metaphysica*, X, 10, 1058 b 28.

53 San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 4 (PL 42, 1000).

54 Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 1-8, 1069 a 18-1074 b 14.

55 San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 12 (PL 42, 1007).

inferior y la sensualidad. Pero la sensualidad es una potencia diversa de la razón inferior. Luego también la razón inferior de la superior.

10. Una potencia no puede simultáneamente pecar y no pecar. Pero a veces peca la razón inferior sin que peque la razón superior, como es patente por San Agustín[56] en *De Trinitate*. Luego la razón inferior y la superior no son una única potencia.

11. Las diversas perfecciones de son de diversas cosas perfectibles, así como un acto propio requiere una potencia propia. Pero los hábitos del alma son perfecciones de las potencias. Por tanto, los hábitos diversos son de potencias diversas. Ahora bien, según San Agustín[57] la razón superior se atribuye a la sabiduría, mientras que la inferior, a la ciencia, que son hábitos diversos. Luego también la razón superior y la inferior son potencias diversas.

12. Toda potencia se perfecciona mediante su acto. Pero la diversidad de algunos actos induce o manifiesta la diversidad de las potencias. Por tanto, también allí donde se encuentre diversidad de actos debe juzgarse que hay diversidad de potencias. Ahora bien, la razón superior y la inferior tienen actos diversos, porque se desdoblan por sus tareas, como dice San Agustín[58]. Luego también son potencias diversas.

13. La razón superior y la inferior difieren más que el entendimiento agente y el posible, pues mientras que el acto del agente y del posible versan sobre el mismo inteligible, no ocurre así con el acto de la razón superior y la inferior, que trata acerca de cosas diversas como queda dicho[59]. Pero el entendimiento agente y el posible son potencias diversas. Luego también lo son la razón superior e inferior.

14. Todo lo que se deduce de alguna cosa es algo distinto de ella, porque ninguna cosa es causa de sí misma. Pero la razón inferior se deduce de la superior, tal y como dice San Agustín[60] en *De Trinitate*. Luego también es otra potencia distinta de la superior.

15. Nada se mueve por sí mismo, tal y como se prueba en la *Physica*[61]. Pero la razón superior mueve a la inferior en cuanto que la dirige y gobierna. Luego la razón superior y la inferior son potencias diversas.

---

[56] San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 12 (PL 42, 1007).

[57] Cfr. San Agustín, *De Trinitate,* XII, c. 14 (PL 42, 1009).

[58] San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 4 (PL 42, 1000).

[59] Cfr.*Supra*, a. 7, a. 8, a. 12.

[60] San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 4 (PL 42, 1000).

[61] Aristóteles, *Physica*, VII, 1, 241 b 24.

EN CONTRA

1. Las potencias diversas del alma son realidades diversas. Pero la razón superior y la inferior no son realidades diversas, y por eso dice San Agustín[62] en *De Trinitate*: "cuando disertamos acerca de la naturaleza de la mente humana, hablamos de una única realidad, y no la hemos considerado en dos, a no ser que la desdoblemos [*geminamus*] por tareas". Luego la razón superior y la inferior no son potencias diversas.

2. Cuanto más inmaterial sea una potencia, a tantas más cosas se puede extender. Pero la razón es más inmaterial que el sentido. La misma potencia sensitiva, por ejemplo la vista, penetra cosas eternas, incorruptibles o perpetuas, como los cuerpos celestes, y cosas corruptibles como las inferiores a dichos cuerpos. Luego también la misma potencia de la razón es la que contempla las cosas eternas y dispone las cosas temporales.

SOLUCIÓN

Para la evidencia de esta cuestión conviene conocer con anterioridad dos cosas, a saber: en qué se distinguen las potencias del alma y de qué modo difieren la razón superior y la inferior. A partir de estas dos cosas podría ser conocida la tercera, que es la que en este momento investigamos, a saber, si la razón superior y la inferior son una única potencia o diversas.

Así pues, debe saberse que la diversidad de potencias se sigue de la diversidad de los actos y los objetos. Pero algunos dicen que esto no debe entenderse como si la diversidad de los actos y los objetos fuera la causa de la diversidad de las potencias, sino como si únicamente fuera su signo. En cambio, otros dicen que la diversidad de los objetos es la causa de la diversidad de las potencias en las potencias pasivas, pero no en las activas. Pero si se considera el asunto detenidamente, en ambos tipos de potencias se encuentran actos y objetos que no sólo son signos de diversidad sino también, de algún modo, su causa.

En efecto, todo aquello cuyo ser es sólo por algún fin, tiene un modo que le es determinado por el fin al cual se ordena –al igual que una sierra es de una manera determinada en cuanto a la materia y en cuanto a la forma, en orden a que convenga a su fin propio, que es serrar–. Pero toda potencia del alma, ya activa, ya pasiva, se ordena al acto como a su fin, como es patente en *Metaphysica*[63]. Por ello cada potencia tendrá una especie y un modo determinado, según sea conveniente para tal acto. Y por ello, según lo anterior, las potencias han sido diversificadas porque la diversidad de actos requiere diversos principios a partir de los cuales aquellos se eliciten. Pero dado que el objeto se relaciona con

---

62 San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 4 (PL 42, 1000).

63 Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 8, 1050 a 7.

el acto como con su término, y el acto se especifica por el término, tal y como es patente en *Physica*[64], es preciso que también el acto se distinga por sus objetos, y por ello la diversidad de objetos induce la diversidad de potencias.

Sin embargo, la diversidad de objetos se puede considerar de dos maneras: la primera, según la naturaleza de las cosas; la segunda, según las diversas razones de los objetos. Según la naturaleza de las cosas al igual que el color y el sabor; según la diversa razón de objeto, al igual que el bien y lo verdadero. Pero como las potencias cuya actividad depende de determinados órganos no se pueden extender más allá de la disposición de sus órganos –pues uno y el mismo órgano corporal no puede acomodarse a todas las naturalezas que pueden ser conocidas– es oportuno que necesariamente las potencias asentadas en los órganos estén determinadas respecto a algunas naturalezas –esto es, acerca de naturalezas corpóreas–. En efecto, la operación que se ejerce a través de un órgano corpóreo no se puede extender más allá de la naturaleza corpórea. Pero como en la naturaleza corpórea se encuentra algo en lo que todos los cuerpos convienen, y algo en lo que los diversos cuerpos difieren, será posible adaptar a todos los cuerpos una potencia ligada al cuerpo, en virtud de lo que todos tienen en común, como ocurre con la imaginación precisamente porque todos los cuerpos comunican en cantidad, figura, y lo que se sigue de ella –por lo que no sólo se extiende a las cosas naturales sino también a las matemáticas–. En cambio, el sentido común se extiende únicamente a todos aquellos cuerpos naturales en los que se encuentra la capacidad activa o inmutativa. Sin embargo, algunas potencias se adaptan a estas cosas en las que se diversifican los cuerpos según un diverso modo de inmutar, y así la vista versa acerca del color, el oído acerca del sonido, y así las demás cosas. Así pues, del hecho de que la parte sensitiva del alma use el órgano en la operación, se siguen dos cosas, a saber: en primer lugar, que no se le puede atribuir cualquier potencia que se refiera a un objeto común a todos los entes, pues de ese modo trascendería las cosas corporales; y en segundo lugar, a causa de la condición del órgano –que puede adaptarse a esta o a aquella naturaleza– es posible encontrar diversas potencias en ella, según la diversa naturaleza de los objetos.

Pero aquella parte del alma que no usa órgano corporal, permanece como no determinada en su operación, y es de algún modo infinita en tanto que es inmaterial, por lo cual su fuerza se extiende al objeto común a todos los entes. Por ello se dice que el objeto del entendimiento es lo que se encuentra en todos los géneros de entes. Y por ello también dice el Filósofo[65] que "el entendimiento es aquello por lo que todas las cosas se hacen y por lo que todas suceden". En consecuencia, es imposible que en la parte intelectiva se distingan diversas poten-

---

64 Aristóteles, *Physica*, V, 1, 224 b 7.

65 Aristóteles, *De anima*, III, 5, 430 a 14.

cias según las naturalezas diversas de los objetos, distinguiéndose sólo según la diversa índole de objeto, es decir, según la diversa índole que lleva el acto del alma a una y la misma cosa. Y así lo bueno y lo verdadero en la parte intelectiva diversifican el entendimiento y la voluntad; pues en lo verdadero lo inteligible es llevado al entendimiento como a la forma, cuando conviene que eso inteligido informe al entendimiento; sin embargo en lo bueno, [la voluntad] es llevada como hacia el fin, por lo que también el Filósofo afirma en *Metaphysica*[66] que lo verdadero se encuentra en la mente y el bien en las cosas, porque la forma se encuentra dentro, y el fin fuera. Efectivamente, el fin y la forma no perfeccionan en cuanto a los mismo, y así el bien y la verdad no tienen la misma índole de objeto. De este modo se distinguen también el entendimiento agente y el posible, pues no tiene la misma razón un objeto en cuanto está en acto y en cuanto está en potencia; o en cuanto actúa y padece. En efecto: el inteligible en acto es el objeto del entendimiento posible que actúa como hacia sí mismo, pues en conformidad con el entendimiento posible pasa de la potencia al acto; el inteligible en potencia, en cambio, es objeto del entendimiento agente, en cuanto mediante el entendimiento agente se hace inteligible en acto. Así pues, es patente de qué manera cabe distinguir potencias en la parte intelectiva.

Ahora bien, la razón superior [y la inferior] se distinguen de este modo. En efecto: hay algunas naturalezas superiores al alma racional y otras inferiores. Pero como todo lo que se entiende es entendido según el modo del que entiende, respecto de las cosas que son superiores al alma, el entendimiento es en el alma racional inferior a las mismas cosas entendidas, pero de aquellas que son inferiores al alma, el entendimiento es, en el alma, superior a esas mismas cosas, porque en el alma las cosas mismas tienen un ser más noble que en sí mismas, y así [el entendimiento] se encuentra en una relación diversa hacia ambas realidades, y de ahí que se distingan diversas tareas. Pues por referencia a las naturalezas superiores, ya sea contemplando absolutamente la misma verdad y la naturaleza de las cosas, ya sea tomando de aquellas naturalezas la razón y casi el ejemplar de la operación, hablamos de razón superior. En cambio, por referencia a lo que se convierte a las cosas inferiores ya sea considerándolas por la contemplación, ya sea disponiéndolas por medio de la acción, hablamos de razón inferior. Pero ambas naturalezas, a saber, la superior y la inferior, son aprehendidas por el alma humana según la razón común de inteligible: la superior ciertamente porque es inmaterial en sí misma; la inferior en cambio porque es despojada [*denudatur*] de materia por el acto del alma. Por ello, es patente que la razón superior y la inferior no designan potencias diversas, sino una y la misma comparada de diverso modo a las cosas diversas.

---

[66] Aristóteles, *Metaphysica*, VI, 4, 1027 b 25.

RESPUESTAS

1. Como se ha dicho en la cuestión *De mente*[67], la imagen de la Trinidad en el alma se refiere ciertamente a las potencias como a su raíz, pero se refiere completivamente a los actos de las potencias, y según esto se dice que la imagen pertenece a la razón superior y no a la inferior.

2. La "parte de la potencia" no siempre designa una potencia distinta, sino que algunas veces la parte de la potencia se toma según la parte de los objetos conforme a los cuales se considera la división de la cantidad virtual, como si alguien que puede llevar cien libras, dice tener parte en la potencia de aquél que sólo puede llevar cincuenta, porque se trata de la misma especie de potencia. Y de este modo la parte superior e inferior de la razón se dicen partes de la razón, en tanto que se dirigen a parte de los objetos a los que mira la razón tomada en general.

3. Lo científico y lo deliberativo u opinativo no son lo mismo que la razón superior y la inferior, porque también acerca de las naturalezas inferiores a las que mira la razón inferior, pueden realizarse consideraciones necesarias, que pertenecen a lo científico, pues de lo contrario ni la Física ni la Matemática serían ciencias. De modo similar también la razón superior mira de algún modo a los actos humanos que dependen del libre albedrío y que son por ello contingentes, pues de otro modo a la razón superior no se le atribuiría el pecado que versa sobre estas cosas. Y así la razón superior no se separa totalmente de lo deliberativo u opinativo. Lo científico y lo deliberativo, ciertamente, son potencias diversas, porque se distinguen con respecto a la misma índole de lo inteligible. En efecto: cuando el acto de alguna potencia no se extiende más allá de la virtud de su objeto, es conveniente que toda operación que no se pueda reducir a la misma índole del objeto, sea de otra potencia que tiene una índole del objeto distinta. Pero el objeto del entendimiento es el ser algo [*quid*], como se dice en *De anima*[68], y a causa de esto la acción del entendimiento se extiende a cuanto pueda extenderse la virtud de aquello que es [*quod quid est*]. Por ella, los mismos primeros principios llegan a ser conocidos inmediatamente, de los cuales, razonando, se llega posteriormente a la noticia en las conclusiones. Y esta potencia que ha nacido para resolver las mismas conclusiones en lo que es, es la que el Filósofo denomina lo científico [*scientificum*]. Pero hay algunas cosas en las que no es posible llevar a cabo tal resolución de manera que podamos llegar a lo que es, y esto a causa de la incertidumbre de su ser, como ocurre en las cosas contingentes en cuanto contingentes. Por ello tales cosas no son conocidas mediante lo que es [*quod quid est*], que era el objeto propio del entendimiento, sino de otro modo, a saber, mediante alguna conjetura a partir de aquellas cosas

---

[67] *Supra,* q. 10 a. 3.

[68] Aristóteles, *De anima,* III, 6, 430 b 28.

de las que no se puede tener certidumbre plena. Y de ahí que se requiera otra potencia para esto. Y puesto que esta potencia no puede reducir la inquisición de la razón hasta su término como reposo, sino que permanece en la misma inquisición casi como en movimiento, para inducir de su inquisición solamente una opinión, por ello casi como desde el término de su operación, a esta potencia se la designa lo raciocinativo u opinativo. Pero la razón superior y la inferior se distinguen a través de las mismas naturalezas y por eso no son potencias diversas como lo científico y lo opinativo.

4. Los objetos de lo científico y lo deliberativo son diversos en género en cuanto al género propio de lo cognoscible, pues son conocidos según una razón diversa en el género. Sin embargo, aunque las cosas eternas y temporales son diversas en el género de la naturaleza, no lo son en cuanto a la razón de cognoscible, según la que debe considerarse la semejanza entre la potencia y el objeto.

5. La verdad contemplable y el bien operable pertenecen a diversas potencias, a saber, al entendimiento y a la voluntad, pero a través de esto no se distinguen la razón superior y la inferior, pues ambas pueden ser especulativas y activas, aunque en razón de cosas diversas, como es patente por lo dicho. Por ello, no concluye el argumento.

6. Nada prohibe que aquello que contiene en sí muchas cosas sea una sola cosa con otra que también contiene en sí muchas cosas, si las mismas cosas son contenidas por ambos, al modo como este agregado y este montón de piedras son uno y el mismo. Y de este modo la razón superior y la inferior son una sola potencia, aunque de alguna manera ambas contienen varias potencias. Pero no se dice que haya en la razón superior muchas potencias, como si la misma potencia de la razón se dividiera en varias, sino en tanto que la voluntad se comprehende bajo el entendimiento, no porque sea una única potencia sino porque la voluntad se mueve a partir de la aprehensión del entendimiento.

7. También en la parte sensitiva hay alguna potencia que es una que tiene diversas tareas, como ocurre con la imaginación, cuya tarea es conservar aquellas cosas recibidas por los sentidos y representarlas luego al entendimiento. Con todo, puesto que cuanto más inmaterial sea la fuerza, a tantas más cosas se puede extender, nada prohibe que una y la misma potencia en la parte intelectiva tenga diversas tareas, aunque no ocurre así en la parte sensitiva.

8. Aunque lo eterno y lo temporal no se reducen a los mismos principios próximos, con todo, el conocimiento de lo eterno y lo temporal se reduce al mismo principio porque ambas cosas son aprehendidas por el entendimiento según un único aspecto [*rationem*] de inmaterialidad.

9. Así como el varón y la mujer, entre los que había unión carnal, pertenecían a la naturaleza humana, y no así la serpiente; así también a la naturaleza de

la razón superior se coorresponde la razón inferior como la mujer, pero no la serpiente, como sensualidad, como dice San Agustín en *De Trinitate*[69].

10. Pecar es un cierto acto, y propiamente hablando no es de la razón ni superior ni inferior, sino del hombre según ésta o aquélla. Y no es inconveniente, si se compara una potencia a diversas cosas, que según una de ellas haya disposición al pecado y no la haya según la otra, al igual que muchos hábitos se encuentran en una potencia y, con todo, acontece pecar según el acto de un hábito y no según el acto de otro: como si el mismo hombre es gramático y geómetra y enuncie cosas verdaderas acerca de las líneas haciendo no obstante un solecismo.

11. Cuando una perfección completa lo perfectible según toda su capacidad, es imposible que haya varias perfecciones de una cosa perfectible en el mismo orden. Y por ello no puede ocurrir que la materia se perfeccione simultáneamente con dos formas sustanciales, porque una sola materia sólo es capaz de un ser sustancial. Lo seco, sin embargo, pertenece a las formas accidentales que no perfeccionan sus sujetos según toda su potencia, y por eso es posible que haya varios accidentes de una misma cosa perfectible, y que también haya varios hábitos de una misma potencia, porque los hábitos de las potencias son perfecciones accidentales ya que sobrevienen después de la razón de potencia completa.

12. Tal y como apunta Avicena en *De naturalibus*[70], la diversidad de actos a veces indica diversidad de potencias, y a veces no. En efecto, en los actos del alma la diversidad aparece según cinco modos: el primero, según la fortaleza y la debilidad, como opinar y creer; el segundo, según la velocidad y lentitud, como correr y moverse; el tercero, según el hábito y la privación, como el reposar y el moverse; el cuarto, según la relación hacia los contrarios de un mismo género, como sentir lo blanco y sentir lo negro; el quinto, cuando los actos son de diverso género, como aprehender y mover o sentir el sonido y sentir el color. Así pues, el primer y el segundo modo de diversidad no conllevan diversidad de potencias, porque en este caso tendría que haber tantas potencias distintas del alma cuantos grados de fortaleza y debilidad, o velocidad y lentitud se encontrasen en los actos. De modo similar, tampoco la diversidad según el tercero y el cuarto modo, pues es propio de la misma potencia el referirse a ambos opuestos. Solamente la diversidad según el quinto modo indica diversidad de potencias, como cuando decimos que son actos de géneros diversos los que no tienen en común la la misma índole de objeto: y según esto la diversidad de actos de la razón superior y la inferior no indica diversidad de potencias, como es patente de lo dicho.

---

69 San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 12 (PL 42, 1007).

70 Avicena, *De anima*, I, c. 4 (fol. 4ra A).

13. El entendimiento agente y el posible difieren más que la razón superior y la inferior, porque el entendimiento agente y el posible miran a objetos diversos formalmente, aunque no lo sean materialmente, en efecto, miran la diversa índole de objeto, aunque ambas índoles sea posible encontrarlas en la misma cosa inteligible. En efecto, uno y el mismo puede ser antes inteligible en potencia y después inteligible en acto. Pero cuando miran naturalezas diversas según una misma razón de objeto, la razón superior y la inferior miran a objetos materialmente diversos, aunque no formalmente, como es patente por lo dicho. Ahora bien, la diversidad formal es mayor que la material, y por ello no concluye el argumento.

14. Se dice que la razón inferior se deduce de la superior porque las cosas a las que atiende la razón inferior se deducen de aquellas otras a las que atiende la razón superior. En efecto: las razones inferiores se deducen de las superiores. Y por ello nada prohibe que la razón inferior y la superior sean una sola potencia, como vemos que pertenece a la misma potencia considerar los principios de la ciencia subalternante y los principios de la ciencia subalternada, aunque estos se deduzcan de aquellos.

15. Se dice que la razón superior mueve a la inferior en cuanto las razones inferiores deben ser reguladas por las superiores, como también la ciencia subalternada es regulada por la subalternante.

ARTÍCULO 3

Si puede haber pecado en la razón superior o en la inferior[71]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Como dice el Filósofo en *De anima*[72], el entendimiento siempre es recto. Pero la razón es la misma potencia que el entendimiento, como hemos dicho antes[73]; luego también la razón es siempre recta, y en ella no hay pecado.

---

71 *Summa Theologiae*, I-II, q. 74, a. 5; q. 15, a. 4.

72 Aristóteles, *De anima*, III, 10, 433 a 26.

73 *Supra*, a. 1.

2. Si todo lo que es susceptible de alguna perfección, es también susceptible de defecto, el defecto en cuestión sólo podrá ser el opuesto a aquella perfección, porque uno mismo es susceptible de los contrarios. Pero según San Agustín en *De Trinitate*[74], la perfección propia de la razón superior es la sabiduría y la de la inferior, la ciencia. Luego en ellas no puede haber pecado alguno a no ser la ignorancia y la estupidez.

3. Según San Agustín[75] todo pecado se encuentra en la voluntad. Pero la razón es una potencia distinta de la voluntad. Luego en la razón no hay pecado.

4. Nada es susceptible de sus contrarios, porque los contrarios no pueden darse a la vez. Pero todo pecado del hombre es contrario a la razón, pues el mal humano, en efecto, es contrario a la razón, como dice Dionisio en *De divinis nominibus*[76]. Luego el pecado no puede darse en la razón.

5. El pecado que se comete acerca de alguna materia no puede atribuirse a la potencia que no se extiende a aquella materia. Pero la razón superior tiene por materia las razones eternas, no las cosas deleitables a la carne. Luego el pecado que se comete sobre lo deleitable para la carne no debe atribuirse en modo alguno a la razón superior, por mucho que San Agustín[77] [diga] que el consentimiento en el acto se atribuye a la razón superior.

6. San Agustín[78] dice que la razón superior es la que contempla las cosas superiores y se adhiere a ellas por el amor. Pero en esto no parece haber pecado. Luego en la razón superior no puede haber pecado.

7. Lo más fuerte no es vencido por lo más débil. Pero la razón es lo más fuerte que encontramos en nosotros. Luego no puede ser vencida por la concupiscencia o por la ira o por cosas de este tipo; y de este modo no puede haber pecado en ella.

EN CONTRA

1. El merecer y el desmerecer son referidos a lo mismo. Pero el mérito consiste en el acto de la razón. Luego también el demérito.

2. Según el Filósofo[79] se puede pecar no sólo por pasión sino también por elección. Pero la elección consiste en un acto de la razón que sigue al consejo, como se dice en *Ethica*[80]. Luego en la razón puede haber pecado.

---

74 San Agustín *De Trinitate*, XII, c. 14 (PL 42, 1009).

75 Mejor, Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 41, c. 3. Cfr. San Agustín, *Retractationes,* I c. 15 (PL 32, 608), *De duabus animae*. c. 10 (PL 42, 103).

76 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, §32 (PG 3, 733 A; Dion. 309).

77 Cfr. San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 12 (PL 42, 1008).

78 Cfr. San Agustín, *De Trinitate* XII, c. 7 (PL 42, 1005).

3. Por la razón somos dirigimos tanto a las cosas especulativas como a las operables. Pero en las especulativas puede haber pecado de la razón [*circa rationem*], como cuando alguien comete paralogismos razonando. Luego también en las cosas operativas puede haber pecado en la razón [*in ratione*].

SOLUCIÓN

Según San Agustín en *De Trinitate*[81], el pecado se da a veces en la razón superior, y a veces en la inferior. Para entenderlo deben considerarse previamente dos cosas, a saber: la primera, qué acto se puede atribuir a la razón; la segunda, qué acto se puede atribuir a la razón superior y cuál a la inferior.

Así pues, debe saberse que del mismo modo que es doble la [potencia] aprehensiva –a saber, la inferior, que es sensitiva, y la superior, que es intelectiva o racional–, así también es doble la apetitiva: la inferior, que se llama sensualidad –y que se divide en irascible y concupiscible–, y la superior, llamada voluntad. Ahora bien, estos dos tipos de potencias apetitivas se relacionan a sus respectivas potencias aprehensivas en parte según algo semejante, y en parte según algo diverso. En primer lugar, según algo semejante en cuanto que no puede haber movimiento de apetito alguno a no ser que haya una aprehensión precedente, pues lo apetecible no mueve el apetito –sea éste superior o inferior–, a menos que sea aprehendido –bien por el entendimiento o bien por la fantasía y el sentido–, en razón de lo cual no sólo se llama motivo al apetito sino también al entendimiento, la fantasía y el sentido. En segundo lugar, se relacionan según algo desemejante en cuanto que en el apetito inferior se encuentra alguna inclinación natural por la que se pone en marcha naturalmente el apetito, a fin de que tienda a lo apetecible. Sin embargo, el apetito superior no se determina a otra cosa, porque el apetito superior es libre. No así el inferior. Y de ahí que el movimiento del apetito inferior no provenga de la potencia aprehensiva, porque la causa de tal movimiento no viene de la aprehensión sino de la inclinación del apetito. En cambio, el movimiento del apetito superior se atribuye a su potencia aprehensiva, a saber, a la razón, porque la inclinación del apetito superior hacia esto o hacia aquello es causado por el juicio de la razón. Y de ahí que distingamos las fuerzas motivas en racional, irascible y concupiscible, asignando lo que es propio de la aprehensión a la parte superior, mientras asignamos a la inferior lo que es del apetito.

Así pues es evidente que algún acto se atribuye a la razón de dos modos. De un modo, porque es inmediatamente suyo, como cuando es elicitado por la

---

79 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, V, 10, 1135 b 21.

80 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 5, 1113 a 2.

81 San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 12 (PL 42, 1007).

misma razón –por ejemplo discurrir acerca de lo que se ha de actuar o conocer–. De otro modo, porque es de la razón mediante la voluntad, que se mueve por el juicio de aquélla. Pero así como el movimiento del apetito que sigue al juicio de la razón se atribuye a la razón, así también el movimiento del apetito que sigue a la deliberación de la razón superior se atribuye a la razón superior, como ocurre cuando alguien delibera acerca de lo que se ha de hacer partiendo de que algo es aceptado por Dios, preceptuado por la ley divina, o cosas por el estilo. En cambio, será de la razón inferior cuando el movimiento del apetito siga al juicio de la razón inferior, como ocurre cuando se delibera acerca de lo que se ha de hacer mediante causas inferiores, por ejemplo al considerar la deformidad del acto, la dignidad de la razón, la ofensa a los hombres o cosas de este tenor.

Ahora bien, estas dos consideraciones se encuentran ordenadas, pues según el Filósofo en *Ética*[82], en las cosas operables el fin tiene razón de principio. En las cosas especulativas, sin embargo, las ciencias sólo perfeccionan el juicio de la razón si las conclusiones se resuelven en los primeros principios, y por ello también en lo operable sólo se perfeccionan si tiene lugar una reducción al último fin, pues entonces este modo de razón dará la última sentencia de la operación, que es el consentimiento en la obra. Y de ahí que el consentimiento en el acto se atribuya a la razón superior, que inspecciona el fin último. Sin embargo, la delectación o la complacencia de la delectación o consentimiento es atribuida por San Agustín[83] a la razón inferior.

Así pues cuando alguien peca consintiendo en un acto malo, hay pecado en la razón superior. En cambio, [cuando alguien peca] por la sola delectación con alguna deliberación, se dice que hay pecado en la razón inferior, porque ella es la que se ocupa inmediatamente de gobernar las cosas que pertenecen a este orden inferior. De este modo se dice que hay pecado en la razón superior o en la inferior, en cuanto que el movimiento se atribuye a la razón apetitiva. Pero considerando el acto propio de la razón, se dice que hay pecado en la razón superior o inferior cuando la razón superior o inferior fallan en su propia inferencia.

RESPUESTAS

1. Según afirma el Filósofo en *De anima*[84], al igual que el sentido nunca falla en los sensibles propios, y no obstante puede fallar acerca de los sensibles comunes y por accidente, así también el entendimiento acerca de su objeto propio –es decir, lo que es [*quod quid est*]– sólo falla por accidente, y no falla acerca de los primeros principios, que se conocen inmediatamente al ser conocidos los

---

82 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 9, 1151 a 16.

83 Cfr. San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 12 (PL 42, 1007).

84 Aristóteles, *De anima*, III, 3, 427 b 11-12; 3, 428 b 18.

términos. Pero puede fallar en el razonamiento y en la aplicación de los principios comunes a las conclusiones particulares. Y así ocurre que la razón puede verse privada de su rectitud, y haber en ella pecado.

2. La sabiduría y la ciencia se oponen según ellas mismas de manera directa a la estupidez y la ignorancia, pero de algún modo, también se oponen indirectamente a cualquier otro pecado, pues la norma de la sabiduría y de la ciencia que se requiere para actuar se deteriora por el pecado, a causa de lo cual se dice que todo malo es ignorante.

3. Se dice que el pecado se encuentra en la voluntad no como en su sujeto sino como en su causa, porque para que haya pecado se requiere que sea voluntario. Ahora bien, aquello que es causado por la voluntad se atribuye a la razón, por el motivo apuntado más arriba.

4. Se dice que el pecado del hombre es contrario a la razón en cuanto que es contra la razón recta, en la cual no puede haber pecado.

5. La razón superior lleva directamente a las razones eternas como a sus propios objetos. Pero desde ellas de algún modo vuelve sobre las temporales y caducas, en tanto que partiendo de aquellas razones eternas juzga acerca de tales cosas temporales. Y así, cuando se pervierte su juicio acerca de alguna materia, se adscribe aquel pecado a la razón superior.

6. Aunque la razón superior está dispuesta para inherir en las cosas eternas, con todo no siempre inhiere en ellas. Y así puede haber en ella pecado.

7. Sócrates argumentaba de manera similar, queriendo mostrar que nadie peca con ciencia, porque la ciencia, como es más fuerte, no es vencida por la pasión. A lo cual responde el Filósofo en *Ethica*[85], distinguiendo ciencia de lo universal y de lo particular y, dentro de la ciencia, la ciencia en hábito y la ciencia en acto. Y aún en el hábito de ciencia introduce una distinción diciendo que el hábito puede estar libre o ligado, como ocurre en los ebrios. Así puede ocurrir que alguien que tenga ciencia universal en acto, y que en particular no tenga ciencia acerca de lo que versa la obra, por estar su hábito ligado a causa de la concupiscencia o de alguna otra pasión, de tal modo que el juicio de la razón en lo particular operable no pueda ser informado por la ciencia universal. Y así tiene lugar el error en la elección, y por tal error de la elección todo el que es malo es ignorante, aunque tenga la ciencia en universal. Y de este modo la razón es rebajada al pecado, en cuanto que es ligada por la concupiscencia.

---

[85] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 5, 1146 b 31ss.

ARTÍCULO 4

Si la delectación morosa por consentimiento en la delectación existente en la razón inferior, sin consentimiento en la obra, es pecado mortal[86]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Dice San Agustín en el *Enchiridion*[87] que el golpe de pecho y la oración dominical son remedios contra los [pecados] considerados veniales. Pero el consentimiento en la delectación sin consentimiento en la obra se cuenta entre aquellos pecados a los que se proporciona remedio por medio del golpe de pecho y la oración dominical. En efecto, dice San Agustín en *De Trinitate*[88]: "Sin duda, cuando con el solo pensamiento la mente se deleita en cosas ilícitas, ciertamente no determinada a hacerlas, pero manteniendo y revolviendo de buena gana en cosas que, tan pronto como tocaron el alma debieron ser rechazadas, no debe negarse que sea pecado. Con todo es mucho menor que si se pensara en llevar a cabo dicha obra. Y por ello de tales pensamientos debe pedirse venia, golpeándose el pecho y diciendo 'perdónanos nuestra deudas' etc.". Luego el consentimiento en la delectación predicha no es pecado mortal.

2. El consentimiento en lo venial es pecado venial, así como el consentimiento en lo mortal es pecado mortal. Pero la delectación es pecado venial. Luego el consentimiento en ella será venial.

3. En el acto de la fornicación encontramos dos cosas a causa de las cuales se puede juzgar mal, por un lado la vehemencia de la delectación que absorbe la razón, y por otro el daño proveniente del acto, a saber, la incertidumbre de la prole y otras cosas semejantes que se seguirían si no se ordenara la relación sexual con la ley del matrimonio. Sin embargo no se puede decir que la fornicación sea pecado mortal basándose en la delectación, porque aquella vehemencia de la delectación se encuentra también en el acto matrimonial, que no es pecado. Por tanto, sólo es pecado mortal a causa del daño que procede del acto. Luego aquél que consiente en la delectación de la fornicación y no en el acto no se

---

[86] *In II Sententiarum*, d. 24, q. 3, a. 4; *Summa Theologiae*, I-II, q. 74, a. 8; *Quaestiones Quodlibetales*, XII, q. 22 a. 1.

[87] San Agustín, *Enchiridion*, c. 71 (PL 40, 265).

[88] San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 12 (PL 42, 1008).

aproxima a la fornicación por la parte en que ésta es pecado mortal, y así no parece que peque mortalmente.

4. El homicidio no es un pecado menor que la fornicación. Pero quien considera el homicidio, se deleita, y consiente en la delectación no peca mortalmente, pues, de lo contrario, todos aquellos que se deleitan oyendo historias de guerra y consienten en tal delectación pecarían mortalmente, lo cual no parece probable. Luego tampoco el consentimiento en la delectación de la fornicación es pecado mortal.

5. Como el venial y el mortal distan entre sí casi infinitamente, como se advierte por la diferencia existente en la pena de ambos, lo venial no puede hacerse mortal. Pero la delectación que consiste sólo en la consideración antes del consentimiento es venial. Luego el consentimiento que adviene no la puede hacer mortal.

6. La razón de pecado mortal consiste en la aversión a Dios. Sin embargo, apartarse de Dios no es algo de la razón inferior sino de la superior, de la que es propio también el convertirse, pues las cosas opuestas versan sobre lo mismo. Luego el pecado mortal no puede hallarse en la razón inferior, y así, el consentimiento en la delectación, que San Agustín[89] refiere a la razón inferior, no será pecado mortal.

7. Tal y como dice Agustín en *Contra manichaeos*[90], "la movilización de nuestro deseo es como la seducción de una mujer; pero de vez en cuando incluso el deseo movilizado es refrenado y reprimido virilmente por la razón, en cuyo caso no nos deslizamos hacia el pecado". De lo cual parece tomarse que en la unión espiritual interior a nosotros, si peca la mujer y no el varón, no hay pecado. Pero cuando se consiente en la delectación y no en el acto, peca la mujer y no el varón, como dice San Agustín en *De Trinitate*[91]. Luego el consentimiento en la delectación no es pecado mortal.

8. Según el Filósofo en *Ehtica*[92], la delectación en la bondad y en la malicia sigue a la obra que las causa. Pero el acto exterior de la fornicación, que consiste en el movimiento corporal, es distinto del interior, esto es, de la consideración. Por tanto, también la delectación que sigue al acto interior será diversa de la que sigue al exterior. Ahora bien, el acto interior, por su género, no es pecado mortal como lo era el exterior. En consecuencia, tampoco la delectación interior es del género del pecado mortal. Luego parece que el consentimiento en tal delectación no es pecado mortal.

---

89 San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 12 (PL 42, 1007).

90 San Agustín, *Contra manichaeos*, II, c. 14 (PL 34, 207).

91 San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 12 (PL 42, 1007).

92 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, X, 5, 1175 b 24.

9. Parece que sólo es pecado mortal aquello que prohibe la ley divina, como resulta patente por la definición de pecado dada por San Agustín[93], según la cual el "pecado es un dicho o un hecho o un deseo contrario a la ley de Dios". Pero en la ley divina no se encuentra prohibido el consentimiento en la delectación. Luego no es pecado mortal.

10. Parece ser el mismo el juicio del consentimiento implícito [*interpretativo*] y el del consentimiento explícito [*expresso*]. Pero el consentimiento implícito no parece ser pecado mortal, porque el pecado sólo se transfiere a alguna potencia mediante el acto de esta misma potencia. Ahora bien, en el consentimiento implícito no se encuentra acto alguno de la razón que podamos llamar consentimiento, sino únicamente la negligencia para reprimir los movimientos ilícitos. Luego el consentimiento implícito en la delectación no es pecado mortal. Y de modo semejante tampoco el consentimiento explícito.

11. Como queda dicho[94], algo es pecado mortal porque es contrario al precepto divino: si no lo fuera, Dios no sería despreciado por la transgresión del precepto, y así el alma [*animus*] del que peca no se apartaría de Dios. Pero la razón inferior no advierte la índole de precepto divino, pues esto es tarea de la razón superior, que consulta las razones eternas. Luego en la razón inferior no puede haber pecado mortal, y así dicho consentimiento no es mortal.

12. Como en el pecado hay dos cosas, conversión y aversión, a la conversión sigue la aversión, pues por el hecho mismo de que algo se convierta a una cosa, se aparta de la contraria. Pero aquél que consiente en la delectación y no en el acto no se convierte plenamente al bien mudable [*commutabile*], porque el complemento consiste en el acto. Luego ahí tampoco es completa la aversión y así no encontramos ahí pecado mortal.

13. Como se dice en la *Glossa*[95] al inicio de *Jeremías*, "Dios es más pronto a la misericordia que al castigo". Pero aunque alguien encuentre su gozo en la meditación de los preceptos divinos consintiendo en tal delectación, si no se propone cumplir las obras de los preceptos divinos, no merece premio. Luego tampoco merece pena si consiente en la delectación del pecado, mientras no considere llevar a término la obra del pecado. Y así no parece que peque mortalmente.

14. La parte inferior de la razón se compara a la mujer. Pero la mujer no es [dueña] de su voluntad, porque "no tiene potestad sobre su cuerpo" como dice el

---

93 Cfr. San Agustín, *Contra Faustum manichaeum*, XXII, c. 27 (PL 42, 418).

94 *Supra*, ob9.

95 *Glossa ordin*. super *Ieremias*, Prologo, en Orígenes, *In Ieremias*, 1 n. 1 (PG 13, 255 A).

Apóstol[96]. Luego tampoco la parte inferior de la razón es de su voluntad; y así no puede pecar.

EN CONTRA

1. Alguien es condenado sólo por el pecado mortal. Pero el hombre se condena por el consentimiento en la delectación: por ello dice San Agustín en *De Trinitate*[97] "todo hombre se condenará a menos que mediante el Mediador de la gracia se perdonen aquellas cosas que sin voluntad de llevarlas a cabo y, no obstante, con voluntad de deleitarse el ánimo en ellas, son consideradas pecados únicamente de pensamiento". Luego el consentimiento en la delectación es pecado mortal.

2. La delectación en alguna obra y la obra misma puede reducirse a idéntico género de pecado, como también la obra de la virtud y la delectación en ella pueden reducirse a idéntico género de virtud. Pues es propio del justo el obrar lo justo y el deleitarse en las obras justas, como se dice en *Ethica*[98]. Pero el mismo acto de la fornicación está en el género del pecado mortal. Luego también la delectación en la consideración de la fornicación, y así el consentimiento en la delectación será pecado mortal.

3. Si no puede haber pecado mortal en la razón inferior, los gentiles, que sólo deliberaban de los actos según razones inferiores, no pecarían mortalmente fornicando, o haciendo cosas por el estilo, lo cual es manifiestamente falso. Por tanto en la razón inferior puede haber pecado mortal.

SOLUCIÓN

La cuestión que indaga si la delectación morosa es pecado mortal, es la misma que la que investiga acerca del consentimiento en la delectación. En efecto, no puede haber duda de que la delectación morosa, si se llama morosa por demora en el tiempo, no es pecado mortal, pues es cierto que la abundancia de tiempo no puede dar al acto la índole de pecado mortal a no ser que intervenga otro factor que no sea una circunstancia agravante hasta el infinito. Pero aquí se duda acerca de si la delectación que se llama morosa por el consentimiento de la razón que sobreviene, pueda ser pecado. Acerca de lo cual algunos han opinado de diverso modo.

Algunos dijeron que no es pecado mortal sino venial, opinión que, ciertamente, parece contraria a lo dicho por San Agustín, quien por tal consentimiento

---

96 Cfr. *I Corintios*, 7, 4.

97 San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 12 (PL 42, 1008).

98 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 9, 1099 a 10.

amenaza al hombre con la condenación, como es manifiesto a partir de sus palabras. Esta opinión se opone también a aquélla que se ha convertido en común entre los modernos. Además parece que inclina al peligro de las almas, pues por el consentimiento en tal delectación el hombre podría caer muy rápidamente en pecado. Por lo cual parece que se debe asentir más a la otra opinión, según la cual tal consentimiento es pecado mortal, cuya verdad puede verse por lo que sigue.

Pues debe saberse que así como al acto exterior de la fornicación sigue su delectación sensible, así también al acto de la consideración sigue cierta delectación interior. Pero a la consideración sigue una delectación doble: una procede de la misma consideración, otra en cambio procede de lo pensado. En efecto, a veces nos deleitamos pensando, a causa del mismo pensar por el cual adquirimos en el acto cierto conocimiento de algunas cosas, aunque ellas mismas nos desagraden: como si algún justo considera los pecados disputando o razonando acerca de ellos, y se deleita en la verdad de este pensamiento. Pero otras veces a causa de la misma realidad pensada sigue la delectación cuando la misma cosa pensada mueve y atrae el afecto. Y sin duda en algunos estas dos consideraciones difieren manifiestamente en los actos y se distinguen abiertamente, pero en la consideración de los pecados de la carne tal distinción está más oculta, pues a causa de la corrupción del concupiscible, la consideración de tales concupiscibles es seguida inmediatamente por un movimiento en el deseo, causado por las mismas cosas concupiscibles. Así pues, aquella delectación que sigue a la consideración por parte de la misma consideración, se reduce completamente a un género distinto de la delectación del acto exterior. Por ello, tal delectación, cualesquiera que sean los malos pensamientos que de ella se sigan, o no es en absoluto pecado, sino incluso una delectación laudable, como si alguien se deleita en el conocimiento de la verdad; o si hay allí alguna inmoderación será incluido bajo el pecado de curiosidad.

Pero aquella delectación que sigue a la consideración de parte de la cosa pensada cae en el mismo género que la delectación en el acto exterior, pues, como se dice en la *Metaphysica*[99], la delectación consiste propiamente en un acto, pero la esperanza y la memoria son deleitables a causa del acto. Por ello consta que tal delectación según su género es desordenada con el mismo desorden por el que es desordenada la delectación exterior. Así pues, dado que la delectación exterior es pecado mortal, así también la delectación interior, considerada en sí misma y absolutamente, es del género del pecado mortal. Cuando la razón se somete al pecado mortal por aprobación, entonces es pecado mortal, pues se excluye de la razón la rectitud de justicia cuando ella misma se somete a la iniquidad por aprobación, y se somete a ésta delectación perversa cuando

---

[99] Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 7, 1072 b 16.

consiente en ella. Y esta es la primera sujeción por la que se somete a ella; y de esta sujeción se sigue algunas veces que se elija el mismo acto desordenado para conseguir una delectación más perfecta; y a más desórdenes tiende para conseguir delectación, más progresa en el pecado. Con todo, la primera raíz de este progreso estará en aquel consentimiento por el que se aceptó la delectación, de ahí es de donde se incoa el pecado mortal.

Por consiguiente, concedemos en sentido absoluto que el consentimiento en la delectación de la fornicación o de otro mortal es pecado mortal. De lo cual también se sigue que todo aquello que el hombre lleva a cabo partiendo del consentimiento en tal delectación, a fin de alimentar y tener este modo de delectación –como son toques deshonestos o besos libidinosos o cosas semejantes–, todo es pecado mortal.

RESPUESTAS

1. Tal como afirma San Agustín en *Enchiridion*, la oración dominical y otras cosas de este estilo no sólo valen para perdonar los pecados veniales sino también para la remisión de los mortales, aunque no borran del mismo modo los mortales, como bastan para borrar los veniales.

2. Aquella delectación que sigue a la consideración de la fornicación de parte de lo pensado es mortal según su género; pero accidentalmente es pecado venial, a saber, en cuanto anticipa el consentimiento deliberado en el cual se perfecciona la índole del pecado mortal, sin el cual, aunque el cuerpo se deshonre por violencia, no habría pecado mortal, porque no se puede deshonrar el cuerpo con la mancha del pecado sin el consentimiento de la mente, como dice Santa Lucía. Y por ello cuando llega el consentimiento se suprime la circunstancia anterior y se hace pecado mortal, como también ocurriría en aquellas cosas en las que, si hubiera consentimiento, se corromperían por la violencia.

3. Todo desorden de la fornicación, dondequiera que ocurra, redunda en la delectación que se causa por ella. Por lo cual, el que aprueba este género de delectación peca mortalmente.

4. Si alguien se deleitara en la consideración del homicidio por la misma cosa pensada sólo lo haría por el afecto que tendría al homicidio, y así pecaría mortalmente. Pero si alguien se deleita en tal consideración a causa del conocimiento de aquello que considera, o a causa de algo semejante, no será siempre pecado mortal, sino que se reducirá a algún otro género de pecado distinto del homicidio, como la curiosidad o algo semejante.

5. La misma delectación que fue venial nunca será mortal; pero una vez que sobrevenga el consentimiento, el acto será pecado mortal.

6. Aunque la razón superior sola se convierta a Dios, por sí misma, con todo, de esta conversión participa de algún modo la razón inferior, en la medida en

que es regulada por la superior. De este modo también se dice gque –en cuanto obedecen a la razón– el irascible y el concupiscible participan de algún modo en la razón. Y así también la aversión al pecado mortal puede pertenecer a la razón inferior.

7. San Agustín en su libro *Contra manichaeos* no expone aquella tríada del mismo modo que en el libro *De Trinitate*. Efectivamente, en el *De Trinitate*, atribuye a la serpiente la sensualidad, a la mujer la razón inferior y al hombre la superior. Pero en el libro *Contra manichaeos* atribuye a la serpiente el sentido, a la mujer la concupiscencia o sensualidad y al hombre la razón. Por ello, es manifiesto que el argumento no concluye.

8. El acto interior, a saber, la consideración, tiene un modo de delectación distinto de la delectación del acto exterior, que sigue a la consideración por sí misma. Pero la delectación que sigue a la consideración por parte del acto considerado, se reduce al mismo género porque alguien se deleita en algo sólo si tiene afecto hacia ello y lo aprehende como conveniente. Por ello, el que consiente en la delectación interior aprueba también la delectación exterior y quiere gozarla, aunque sea pensando en ella.

9. El consentimiento en la delectación está prohibido por el precepto "no desearás…"[100]. En efecto, con motivo se dan en la ley diversos preceptos acerca del acto exterior y de la concupiscencia interior. Y con todo, incluso si no fuera prohibido con algún precepto especial, por lo mismo que se prohibe la fornicación se prohibirían también todas las consecuencias que de ella se siguen.

10. Antes de que la razón examine la delectación o el daño, no hay consentimiento implícito [*interpretativum*] aunque no lo resista. Pero cuando la razón ya advierte la delectación naciente, y el daño consiguiente –por ejemplo, cuando el hombre percibe que se inclina totalmente por esta delectación hacia el pecado, precipitándose a la ruina–, si no resiste expresamente, parece consentir y entonces el pecado se transfiere a la razón por el acto de ésta, porque actuar y no actuar cuando alguien debe hacerlo, se reducen al género del acto por cuanto el pecado de omisión se reduce al acto de pecado.

11. La fuerza del precepto divino llega hasta la razón inferior en cuanto ésta participa del régimen de la razón superior, como se ha dicho antes.

12. La conversión por la que alguien después de la deliberación se convierte a algún género de mal, basta para la razón de pecado mortal, aunque después de este complemento pueda añadirse algún otro.

13. Tal y como anota Dionisio en *De divinis nominibus*[101], "el bien es causado por una causa total y perfecta, pero el mal lo es por algún defecto singular";

---

[100] Cfr. *Deuteronomio*, 5, 21

[101] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, §30 (PG 3, 729C; Dion. 298).

y así se requieren muchas más cosas para que algo sea un bien meritorio, que para que sea un mal demeritorio, aunque Dios sea más pronto a la remuneración del bien que a castigar el mal. Por ello, el consentimiento en la delectación sin el consentimiento en la obra no basta para merecer, pero sí en cambio en los malos para desmerecer.

14. Por derecho, la mujer no debe querer lo contrario a la debida ordenación del marido, pero con todo, de hecho, a veces puede querer y quiere lo contrario, y así también ocurre en la razón inferior.

Concedemos las razones dadas en contra, aunque la última concluya falsamente, pues procede como si los gentiles no pudieran pecar según la razón superior, lo cual es falso, pues no hay nadie que no estime en algo el fin de la vida humana, y por ello, en la medida en que toma de ahí el principio de la deliberación, pertenece a la razón superior.

ARTÍCULO 5

Si en la razón superior puede haber pecado venial[102]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Lo propio de la razón superior es estar junto a las razones eternas. Por tanto, en ella sólo puede haber pecado si se aparta de las razones eternas. Pero apartarse de las razones eternas es pecado mortal. Luego en la razón superior sólo puede haber pecado mortal.

2. El pecado venial, mediante el desprecio, se hace mortal. Pero no parece que pueda darse sin desprecio el que alguien delibere que algo es malo y punible por Dios y con todo consienta en cometerlo. Luego parece que siempre que tras la deliberación de la razón superior se consienta en un acto aunque sea de pecado venial, es pecado mortal.

3. Hay en el alma algo en lo que sólo puede haber pecado venial, a saber, la sensualidad. Pero hay algo en lo que puede ser venial o mortal, como la razón

---

[102] *In II Sententiarum*, d. 24, q. 3, a. 5; *Summa Theologiae*, I-II, q. 74, a. 9 y a. 10; *De malo*, q. 7, a. 5.

inferior. Por tanto, parece que también hay algo en el alma en lo que sólo hay pecado mortal. Pero esto no es la sindéresis, pues en ella nunca hay pecado. Luego conviene que sea en la razón superior.

4. En el ángel y en el hombre en estado de inocencia no podía haber pecado venial porque este pecado se origina de la corrupción de la carne, que entonces no tenía lugar. Pero la razón superior es la causa remota de la corrupción de la carne. Luego en ella no puede haber pecado venial.

EN CONTRA

1. El consentimiento en el acto de pecado no es más grave que el mismo acto de pecado. Pero el consentimiento en el acto de pecado venial pertenece a la razón superior. Luego también el pecado venial.

2. El movimiento repentino [*subitus*] de infidelidad es pecado venial, y no es sino en la razón superior. Luego en ella hay pecado venial.

SOLUCIÓN

En la parte superior de la razón puede haber pecado venial y mortal, pero con todo hay alguna materia sobre la cual en la razón superior sólo puede haber pecado mortal, lo cual es evidente por lo que sigue. En efecto, la razón superior tiene un acto que versa directamente acerca de alguna materia –las razones eternas– e indirectamente acerca de otra materia –a saber, acerca de las cosas temporales–, de las cuales juzga según las razones eternas. Acerca de la materia propia, esto es, las razones eternas, tiene un acto doble, repentino o deliberado. Ahora bien, como el pecado mortal sólo se consuma después del acto de la deliberación, podría haber pecado venial en la razón superior cuando el movimiento es repentino, y mortal cuando es deliberado, como es manifiesto en el caso de la infidelidad.

Pero acerca de la materia de las cosas temporales la razón superior sólo tiene un acto deliberado, porque sólo conduce a estas cosas refiriendo a ellas las razones eternas. Y de ahí que, en cuanto a este tipo de materia, si se encuentra en el género del pecado mortal, el acto de la razón superior será siempre pecado mortal. Pero si se encuentra en el género del pecado venial, será venial, como es manifiesto cuando alguien consiente en una palabra ociosa.

RESPUESTAS

1. La razón superior peca por apartarse de las razones eternas, no sólo cuando hace algo contra ellas sino también obrando al margen de ellas, lo cual es pecado venial.

2. No todo desprecio causa pecado mortal sino sólo el desprecio de Dios, pues sólo por esto el hombre se aparta de Dios. Ahora bien, si después de cualquier deliberación alguien consiente en el pecado venial, no rechaza a Dios, a no ser que estime que aquel pecado es contrario al precepto divino, por lo que el argumento no concluye.

3. El que en la sensualidad sólo pueda haber pecado venial ocurre por su imperfección. Pero la razón es una potencia perfecta y por ello puede haber en ella pecado según toda diferencia de pecado, pues su acto puede ser completo en cualquier género. Por ello, si está en el género de pecado venial, será venial, si en el género del pecado mortal, será mortal.

4. Aunque la razón superior no esté inmediatamente unida a la carne, sin embargo la corrupción de la carne llega hasta ella en cuanto que las potencias superiores reciben de las inferiores.

CUESTIÓN 16*
LA SINDÉRESIS

Primero, se pregunta si la sindéresis es una potencia o un hábito
Segundo, si la sindéresis puede pecar
Tercero, si la sindéresis se extingue en algunos

ARTÍCULO 1
Si la sindéresis es una potencia o bien un hábito[1]

Parece que es una potencia.

OBJECIONES

1. Lo que pertenece a la misma división tiene el mismo género; pero en la *Glossa*[2] de San Jerónimo a *Ezequiel* (1, 9), la sindéresis aparece en una división, frente a lo racional, lo irascible y lo concupiscible. Así pues, puesto que lo irascible, lo concupiscible y lo racional son potencias, la sindéresis será una potencia.

2. Mas podría decirse que no significa potencia absolutamente sino potencia con hábito. Pero en contra, un sujeto con un accidente no se divide frente a un sujeto tomado absolutamente. En efecto, no parece conveniente aquella división por la que se dice que un hombre es animal, y que otro hombre es blanco. Luego como el hábito se compara a la potencia como el accidente al sujeto, parece que no es correcta una división en la que aparece la potencia sola –como lo racional, lo concupiscible y lo irascible–, frente a lo que designa esa misma potencia más un hábito.

---

* Traducción de Ana Marta González.

1 *In II Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 3; *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 12.

2 *Glossa ordinaria*, en San Jerónimo, *Commentarium in Ezequielem*, 1, c. 1 (PL 25, 22A-B).

3. Hay varios hábitos de una potencia. Luego si distinguiéramos una potencia frente a otra en virtud del hábito, habría tantos hábitos de potencias como miembros de aquella división por la que las partes del alma se distinguen entre sí.

4. Nada que sea uno y lo mismo puede ser regulador y regulado. Pero la potencia se regula por el hábito. Luego no puede coincidir potencia y hábito en lo mismo, de tal manera que un nombre designe simultáneamente la potencia y el hábito.

5. En el hábito no se inscribe nada, sino sólo en la potencia. Pero se dice que los principios universales del derecho se inscriben en la sindéresis. Luego aquella nombra a la misma potencia absolutamente.

6. De dos cosas no se puede hacer una sola a no ser que alguna de ellas sea transformada. Pero aquel hábito natural que se dice que significa el nombre de sindéresis no cambia, porque conviene que lo natural permanezca. Y tampoco cambian las potencias del alma. Y así parece que del hábito y de la potencia no se puede hacer una sola cosa de tal modo que se pueda nombrar ambas cosas con un único nombre.

7. La sensualidad se opone a la sindéresis, porque así como la sensualidad inclina siempre al mal, así la sindéresis inclina siempre al bien. Pero la sensualidad es una potencia absolutamente, sin el hábito. Luego también la sindéresis designa una potencia absolutamente.

8. Como se dice en *Metaphysica*[3], la razón que significa el nombre es la definición. Por tanto, aquello que no es uno de un modo tal que sea definible, no puede nombrarse con un único nombre. Pero el agregado de un sujeto y un accidente –como cuando digo "hombre blanco"– no puede ser definido, como se prueba en *Metaphysica*[4], y así tampoco el agregado de potencia y hábito. Luego no se puede significar la potencia más el hábito con un único nombre.

9. La razón superior nombra absolutamente la potencia. Ahora bien, la sindéresis es lo mismo que la razón superior, según parece, pues como dice San Agustín[5] en *De libero arbitrio*, en el juicio natural que llamamos sindéresis están presentes "algunas reglas y luces de virtudes, verdaderas e inconmutables". Pero el adherirse a las razones inconmutables, según dice San Agustín[6] en *De Trinitate*, es propio de la razón superior. Luego la sindéresis es potencia absolutamente.

---

3 Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 7, 1012 a 23.

4 Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 4, 1029 b 27.

5 San Agustín *De libero arbitrio*, II, c. 10 (PL 32, 1256).

6 San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 7 (PL 42, 1005).

10. Según dice el Filósofo[7] en *Ethica* todo lo que hay en el alma es potencia, o hábito, o pasión. Luego, o bien la división del Filósofo es insuficiente, o bien no hay algo en el alma que sea a la vez potencia y hábito.

11. Los contrarios no pueden estar en lo mismo. Pero en nosotros se encuentra un *fomes* innato que inclina siempre al mal. Luego no puede haber en nosotros algún hábito que incline siempre al bien, y así la sindéresis que inclina siempre al bien no es hábito, ni potencia con hábito, sino potencia absolutamente.

12. Para obrar basta la potencia y el hábito. Luego si la sindéresis es potencia con un hábito innato, como la sindéresis inclina al bien, ocurrirá que el hombre se bastará a sí mismo con sus solas fuerzas naturales para obrar el bien: lo que parece ser la herejía de Pelagio.

13. Si la sindéresis es potencia con hábito, no será potencia pasiva sino activa, puesto que tiene alguna operación; pero así como la potencia pasiva se funda sobre la materia, así la activa se funda sobre la forma. Ahora bien, en el alma humana hay una doble forma: una, por la cual conviene con los ángeles, en cuanto que es espíritu, que es la superior; otra, inferior, por la que vivifica el cuerpo en cuanto que es alma. Así pues, conviene que la sindéresis se funde o bien sobre la forma superior, o bien sobre la inferior: si lo hace sobre la forma superior, será la razón superior; si lo hace sobre la inferior, será la razón inferior. Pero tanto la razón superior como la inferior designan la potencia absolutamente. Luego la sindéresis es potencia absolutamente.

14. Si la sindéresis designa la potencia con el hábito, es sólo como hábito innato, pues si fuera un hábito adquirido o infuso, sería posible perder la sindéresis. Pero la sindéresis no designa un hábito innato. Por tanto, designa a la potencia absolutamente. Se prueba la proposición intermedia: todo hábito que presupone algún acto temporal no es un hábito innato. Pero la sindéresis presupone un acto temporal, ya que lo propio de ella es advertir del mal [*remurmurare malo*] e instigar al bien, lo cual sólo puede ocurrir si antes es conocido el bien y el mal actualmente. Luego la sindéresis preexige un acto temporal.

15. El oficio de la sindéresis parece ser juzgar, y por eso se llama juicio natural. Pero el libre arbitrio toma su nombre de juzgar. Por tanto, la sindéresis es lo mismo que el libre arbitrio. Pero el libre arbitrio es potencia absolutamente. Luego también lo es la sindéresis.

16. Si la sindéresis es potencia con hábito, como algo compuesto de ambos, esto no será una composición lógica por la que la especie se compone del género y la diferencia, ya que la potencia no se relaciona con el hábito como el género a la diferencia. En efecto: de este modo cualquier hábito añadido constituiría

---

[7] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 4, 1105 b 20.

una potencia especial. Por tanto, se trata de una composición natural. Pero en la composición natural lo compuesto es algo distinto de los componentes, como se prueba en *Metaphysica*[8]. Luego la sindéresis ni es potencia ni hábito, sino algo distinto de estas cosas, lo cual no puede ser. Queda, pues, que sea la potencia absolutamente.

EN CONTRA

1. Si la sindéresis es una potencia, conviene que sea una potencia racional. Ahora bien, las potencias racionales se refieren a opuestos. Luego la sindéresis se referirá a los opuestos, lo cual es manifiestamente falso, pues siempre instiga al bien y nunca al mal.

2. Si la sindéresis es potencia, o es la misma que la razón, o es otra distinta. Pero no es la misma, porque se divide frente a la razón, según la *Glossa*[9] de San Jerónimo a *Ezequiel*, antes aducida. Y no puede decirse que sea otra potencia distinta de la razón, pues una potencia especial requiere un acto especial. Pero no se atribuye a la sindéresis ningún acto que la razón no pueda realizar. En efecto: la razón misma instiga al bien y advierte del mal. Luego la sindéresis no es potencia en modo alguno.

3. El *fomes* inclina siempre al mal, mientras que la sindéresis siempre al bien. Por tanto, estas dos se oponen directamente. Pero el *fomes* es un hábito o se tiene al modo del hábito, pues la misma concupiscencia que es habitual en los niños, según San Agustín[10] es verdaderamente actual en los adultos, parece llamarse *fomes*. Luego la sindéresis es un hábito.

4. Si la sindéresis es potencia, será o bien cognoscitiva o bien motora. Pero consta que no es absolutamente cognoscitiva, precisamente porque su acto propio es inclinar al bien y advertir del mal. Por tanto, si es potencia, será motora. Ahora bien, esto parece ser falso, porque las potencias motoras se dividen suficientemente en irascible, concupiscible y racional, contra las que se divide la sindéresis, como se ha dicho antes[11]. Luego la sindéresis de ningún modo es potencia.

5. Así como en la parte operativa del alma, la sindéresis nunca yerra, de igual modo en la parte especulativa, el entendimiento de los principios nunca yerra. Pero el entendimiento de los principios es un cierto hábito, como consta por el Filósofo en *Ethica Nicomachea*[12]. Luego la sindéresis es un cierto hábito.

---

8 Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 17, 1041 b 11.

9 *Glossa ordinaria*, en San Jerónimo, *Commentarium in Ezequielem*, 1, c. 1 (PL 25, 22A-B).

10 San Agustín *De peccatorum, meritis et remissione*, II, c. 4 (PL 44, 152).

11 Cfr. *supra*, a. 1, ob1.

12 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 6, 1141 a 7.

SOLUCIÓN

Acerca de esta cuestión hay opiniones diversas. Pirmera, algunos dicen que la sindéresis designa la potencia absolutamente, y una potencia distinta de la razón, superior a ella. Segunda, otros dicen que la sindéresis es una potencia en sentido absoluto, pero que es en la realidad la misma que la razón, aunque diversa según una consideración. En efecto, si se considera la razón como razón, esto es, en cuanto que razona y compara, así se designa como potencia racional; y si se considera como naturaleza, esto es, en cuanto que conoce algo naturalmente, entonces se llama sindéresis. Tercera opinión: otros dicen que la sindéresis es la misma potencia de la razón con algún hábito natural. Y que entre todas estas opiniones la última es la más verdadera, puede verse de este modo.

Como dice Dionisio en *De divinis nominibus*[13], "la sabiduría divina vincula los fines de los primeros, con los principios de los segundos". En efecto, las naturalezas que se hayan ordenadas recíprocamente se relacionan entre sí como los cuerpos contiguos, de los cuales el inferior, en su parte suprema, toca al superior en su parte ínfima. Así también una naturaleza inferior alcanza en su parte suprema algo que es propio de la naturaleza superior, participando en ello imperfectamente. Pero la naturaleza del alma humana es inferior a la naturaleza angélica si consideramos los modos de conocer de cada una. Pues el modo natural de conocer propio de la naturaleza angélica es que conozca la verdad sin inquisición ni discurso; en cambio, lo propio del alma humana es que llegue a conocer la verdad inquiriendo y discurriendo de una cosa a otra. Por ello, el alma humana, en cuanto a lo que en ella es supremo, toma algo de aquello que es propio de la naturaleza angélica, a saber, que tenga conocimiento de algunas cosas inmediatamente y sin inquisición, aunque también en esto haya algo inferior al ángel, porque sólo puede conocer esta verdad partiendo de los sentidos.

Ahora bien, en la naturaleza angélica hay un doble conocimiento: uno especulativo, por el que se intuye simple y absolutamente la misma verdad de las cosas. El segundo, práctico, tanto según los filósofos –que ponen a los ángeles como motores de las esferas, atribuyéndoles conocimiento previo de todas las formas naturales–, como según los teólogos –quienes ponen a los ángeles como sirviendo a Dios en oficios espirituales, en conformidad a los cuales se distinguen los órdenes angélicos–. Por lo cual conviene que también en la naturaleza humana, en la medida en que alcanza a la angélica, haya un conocimiento de la verdad sin inquisición, tanto en lo especulativo como en lo práctico, y conviene que este conocimiento cierto sea principio de todo conocimiento posterior –ya de las cosas prácticas ya de las especulativas–, pues conviene que los principios sean lo más cierto y estable. Por ello, conviene también que este conocimiento se encuentre naturalmente en el hombre, pues es como un semillero de todo

---

[13] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, §3 (PG 3, 872B; Dion. 407).

conocimiento posterior –y en toda naturaleza preexisten ciertas semillas naturales de las operaciones y efectos que siguen–. Y es preciso también que este conocimiento sea habitual, de tal modo que pueda ser usado fácilmente cuando sea necesario. Así como en el alma humana hay cierto hábito natural, que llamamos entendimiento de los principios, por el cual se conocen los principios de las ciencias especulativas, así también hay en ella cierto hábito natural de los primeros principios de lo operable, que son los principios universales del derecho natural, el hábito de los cuales ciertamente pertenecen a la sindéresis. Pero este hábito no existe en otra potencia distinta de la razón, a no ser que digamos que el entendimiento es una potencia distinta de la razón, lo cual es contrario a lo que hemos expuesto más arriba[14].

Así pues, resta que este nombre de sindéresis o bien designe absolutamente el hábito natural similar al hábito de los principios, o bien designe a la misma potencia de la razón con dicho hábito, lo cual, en todo caso, no cambia mucho, porque esto sólo hace dudar de la significación del nombre. Pues, de no haber algún hábito, no podría ser que la misma potencia de la razón se llamase sindéresis en cuanto conoce naturalmente, ya que el conocimiento natural conviene a la razón según algún hábito natural, como es claro en el caso del entendimiento de los principios.

RESPUESTAS

1. Algunas cosas pueden encontrarse en la misma división en cuanto convienen en algo común, sea lo que fuere eso común, ya género, ya accidente. Así pues, en aquella cuádruple división, en la que la sindéresis se distingue de otras tres potencias, los miembros de la división no se distinguen entre sí en cuanto potencias –que es lo que comparten–, sino en virtud de su común condición de principios motores. De donde no se sigue que la sindéresis sea potencia, sino que sea algún principio motor.

2. Cuando desde el accidente sobreviene al sujeto algo especial fuera de aquello que le compete por su naturaleza, entonces nada prohíbe que el accidente se divida frente al sujeto, o que se divida el sujeto con el accidente frente al sujeto tomado absolutamente –como si dividiéramos la superficie coloreada frente a la superficie tomada absolutamente, en cuanto que la superficie tomada absolutamente es algo matemático, y en cambio por ser coloreada, se incluye en el género de la naturaleza–. Así también la razón designa el conocimiento según el modo humano, pero por el hábito natural se incluye en otra condición genérica, como es evidente por lo dicho. Por ello, nada impide o que el mismo hábito se divida frente a la potencia en la división por la que se dividen los principios

[14] Cfr. *supra*, q. 15, a. 1.

motores, o bien que la misma potencia habitual se divida frente a la potencia tomada absolutamente.

3. En la potencia racional hay presentes otros hábitos que mueven de la misma forma, mediante el modo que es propio de la razón en cuanto razón. Por ello tales hábitos no se pueden distinguir frente a la razón, tal como el hábito natural por el cual se designa a la sindéresis.

4. No se dice que la sindéresis significa la potencia y el hábito como si la potencia y el hábito fueran la misma cosa, sino porque se designa con un único nombre la misma potencia con el hábito a ella sujeto.

5. Escribir algo en algo se entiende de dos maneras: o bien como en el sujeto –y así en el alma sólo puede escribirse algo en cuanto potencia–, o bien como en el continente, y así nada prohíbe tampoco inscribir algo en el hábito, según lo cual decimos que las cosas singulares que pertenecen a la geometría se inscriben en la misma geometría.

6. Aquel argumento es procedente cuando algo se hace uno a partir de dos cosas al modo de una mezcla; pero no es así como algo se hace uno a partir del hábito y la potencia, sino al modo del accidente y el sujeto.

7. El hecho de que la sensualidad incline siempre al mal procede de la corrupción del *fomes*, corrupción que ciertamente se encuentra presente mediante el modo de un cierto hábito. Y así también la sindéresis logra, por algún hábito natural, el inclinar siempre al bien.

8. Un hombre blanco no puede definirse con una definición propiamente dicha –como lo es la de las sustancias que significan de suyo sólo una cosa–, sino que puede definirse con cierta definición relativa, en cuanto que del accidente y del sujeto se hace una unidad relativa, y tal unidad basta para poder imponer un nombre único; por lo que también allí mismo el Filósofo[15] dice que el sujeto con el accidente puede designarse con un nombre único.

9. La sindéresis no designa la razón superior ni la inferior, sino algo que se comporta de manera común a ambas. Efectivamente, en el mismo hábito de los principios universales del derecho se contienen algunas cosas que pertenecen a las razones eternas –como que Dios debe ser obedecido–, y algunas otras que pertenecen a las razones inferiores –por ejemplo que se debe vivir conforme a la razón–. Sin embargo, se dice que la razón superior y la sindéresis apuntan a lo inmutable de distinto modo. Se dice en efecto que algo es inmutable por la inmutabilidad de naturaleza, y así las cosas divinas son inmutables, y de este modo se dice que la razón superior está unida a lo inmutable. Y también se dice que algo es inmutable por necesidad de la verdad, aunque sea una verdad acerca de cosas que son mutables según su naturaleza, y así, también en las cosas mu-

---

15 Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 4, 1029 b 27.

tables es inmutable esta verdad: "el todo es mayor que su parte". Y de este modo se dice que la sindéresis está unida a lo inmutable.

10. Aunque todo lo que se encuentra en el alma son o sólo hábitos o sólo potencias o sólo pasiones, sin embargo, no todo lo que se nombra en el alma es de esto sólo una cosa. En efecto, aquellas cosas que son distintas según la realidad, el entendimiento las puede unir y darles un único nombre.

11. Aquel hábito que inclina al mal pertenece a la parte inferior del alma que está unida al cuerpo. Pero el hábito que naturalmente inclina al bien pertenece a la parte superior; y por ello aquellos dos hábitos no son contrarios entre sí en cuanto a lo mismo.

12. El hábito con la potencia es suficiente para el acto que es propio de aquel hábito. Ahora bien, el acto de este hábito natural que se llama sindéresis es advertir [*remurmurare*] del mal e inclinar al bien; y así, el hombre puede naturalmente llevar a cabo este acto. Pero de ello no se sigue que en la obra meritoria el hombre pueda actuar desde sus puras fuerzas naturales, pues es propio de la herejía [*impietatis*] pelagiana asignar estas cosas a una facultad natural solamente.

13. La sindéresis en cuanto designa la potencia, más parece una potencia pasiva que activa. Efectivamente, no se distingue la potencia activa de la pasiva por tener una operación, pues como cualquier potencia del alma tanto activa como pasiva tiene alguna operación, entonces cualquier potencia del alma sería activa. En cambio, su diferencia se conoce por comparación de la potencia al objeto: pues si el objeto se relaciona a la potencia como lo paciente y transformado, entonces será potencia activa; y si sucede lo contrario, y se comporta como agente y motor, entonces será potencia pasiva. Y a esto se debe que toda potencia del alma vegetativa sea activa, porque tanto en la nutrición, como en el crecimiento, como incluso en la generación, el alimento es transformado por las potencias del alma. Ahora bien, las potencias sensitivas son todas pasivas, porque por los objetos sensibles se mueven y son llevadas al acto. Acerca del entendimiento, sin embargo, alguna potencia es activa y alguna pasiva, porque mediante el entendimiento lo inteligible en potencia se hace inteligible en acto –lo cual es propio del entendimiento agente, y así el entendimiento agente es potencia activa–; y el mismo inteligible en acto hace que el entendimiento en potencia pase a entendimiento en acto, y así el entendimiento posible es una potencia pasiva. Pero no se propone que el entendimiento agente sea sujeto de hábitos sino más bien el entendimiento posible; y por eso la misma potencia que subyace al hábito natural parece ser más pasiva que activa.

Ahora bien, dado lo que es la potencia activa, no procede ir más allá, pues no hay en el alma dos formas, sino una sola que es su esencia, porque por esencia es espíritu y por esencia es forma del cuerpo, y no por algo sobreañadido [*superadditum*]. De ahí que la razón superior y la inferior no se funden sobre dos

formas sino sobre una sola esencia del alma. Y no es verdadero que la razón inferior se funde sobre la esencia del alma según aquella disposición por la cual es forma del cuerpo, pues así se fundan en la esencia del alma sólo aquellas potencias que son dependientes de órganos, y esta no es propio de la razón inferior.

Concedido, pues, que aquella potencia que designa la sindéresis es la misma que la razón superior e inferior, nada impide designar con el nombre de razón aquella potencia en sentido absoluto, y designar con el nombre de sindéresis a aquella misma con el hábito unido a ella.

14. El acto de conocimiento no es previo a la potencia o al hábito de sindéresis, sino a su acto; por ello no se excluye que el hábito de sindéresis sea innato.

15. El juicio es doble, es decir: en lo universal –y esto pertenece a la sindéresis–, y en lo particular operable –y esto es el juicio de elección–, que pertenece al libre arbitrio. Por ello no se sigue que sean lo mismo.

16. La composición física y natural es múltiple. En efecto, hay una composición mixta de elementos, y el Filósofo dice que conviene que la forma de esta composición mixta sea completamente distinta de los mismos elementos. Ahora bien, hay una composición de forma sustancial y materia, de la cual resulta un tercero, a saber, la forma de la especie, que ciertamente no es algo enteramente distinto de la materia y la forma, pero que se relaciona con ellas como el todo con las partes. Hay también una composición de sujeto y accidentes, y de los dos no resulta algo tercero; y ésta es la composición de potencia y hábito.

ARTÍCULO 2

Si la sindéresis puede pecar

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Porque después de hacer mención de la sindéresis, se dice en la *Glossa*[16] de San Jerónimo a *Ezequiel* (1, 9) "Algunas veces vemos que se precipita"; pero la precipitación en las cosas operables no es sino un pecado. Luego la sindéresis puede pecar.

---

[16] *Glossa ordinaria*, en San Jerónimo, *Commentarium in Ezequielem*, I, c. 1 (PL 25, 22C).

2. Aunque estrictamente hablando pecar no es propio de un hábito, ni de una potencia, sino del hombre, a quien pertenecen los actos singulares, no obstante se dice que algún hábito o potencia peca en la medida en que, por un acto de este hábito o potencia, el hombre es inducido a pecar. Pero por el acto de la sindéresis el hombre es a veces inducido a pecar, porque se dice en *Juan* (16, 2) "Viene la hora en que todo aquél que os dé muerte pensará que presta un servicio a Dios", y así algunos procuraban dar muerte a los apóstoles por esta decisión [*arbitrio*], con la que juzgaban que estaban agradando a Dios, juicio éste que es cierto que pertenece a la sindéresis. Luego la sindéresis peca.

3. En *Jeremías* (2, 16) se dice "Los hijos de Menfis te deshonraron hasta la coronilla"; pero la coronilla es la parte superior del alma, como se dice en la *Glossa*[17] al *Salmo* (7, 17) "su iniquidad desciende hasta la misma coronilla [*verticem*]", y así pertenece a la sindéresis lo que es supremo en el alma. Luego también la sindéresis es despojada mediante el pecado por los demonios.

4. Según el Filósofo[18], la potencia racional está dispuesta a los opuestos. Pero la sindéresis es algo de la potencia racional, por tanto, está dispuesta a los opuestos. Luego puede hacer el bien y también pecar.

5. Los contrarios surgen para desarrollarse acerca de lo mismo. Pero la virtud y el pecado son contrarios. Por tanto, del mismo modo que hay en la sindéresis actos de virtud porque instiga al bien, habrá también en ella actos de pecado.

6. Así como se dispone el entendimiento de los principios hacia las cosas especulativas, así se dispone también la sindéresis hacia lo operable. Pero toda operación de la razón especulativa se origina de los primeros principios. Por tanto, también toda operacion de la razón práctica toma su inicio de la sindéresis. Luego así como se atribuye a la sindéresis la operación de la razón práctica que es según la virtud, así también se le atribuirá la operación de la razón que es según pecado.

7. La pena obedece a la culpa. Pero en los condenados toda el alma es castigada, también según la sindéresis. Luego también la sindéresis peca.

EN CONTRA

1. El bien puede ser más puro que el mal porque algo es bueno cuando no tiene mezcla de ningún mal. Sin embargo, nada hay tan malo que no tenga mezclado algo de bien. Pero hay en nosotros algo que siempre inclina al mal, es decir, el *fomes*. Luego también habrá algo que incline siempre al bien, y esto sólo parece ser la sindéresis, y así la sindérsis nunca peca.

---

17 *Glossa* Pedro Lombardo *super Psalmus* VII, 17 (PL 191, 119A).

18 Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 2, 1046 b 4.

2. Lo que está presente de modo natural, está presente siempre. Pero es natural a la sindéresis que advierta del mal [*remurmuret malo*]. Luego ella misma nunca consiente en el mal, y entonces no peca.

SOLUCIÓN

La naturaleza, en todas sus obras, tiende al bien y a la conservación de aquellas cosas que se hacen por la operación de la naturaleza; y por eso en todas las obras de la naturaleza hay siempre principios que son permanentes e inmutables, y que conservan la rectitud: "pues conviene que los principios permanezcan" tal y como se dice en *Physica*[19]. En efecto, no podría haber firmeza o certidumbre alguna en aquellas cosas que se siguen de los principios, si los principios mismos no estuvieran firmemente establecidos. Y de ahí que todas las cosas mutables se reducen a algo primero inmutable; y de ahí también que todo conocimiento especulativo se derive de algún conocimiento certísimo acerca del cual no puede haber error, como es el conocimiento de los primeros principios universales, con respecto a los cuales se examinan todas las demás cosas conocidas, y de los cuales toda verdad recibe aprobación y toda falsedad recibe rechazo. En ellos, si pudiera darse algún error, no podría hallarse certidumbre alguna en todo conocimiento posterior.

De ahí que también en las obras humanas, para que pueda haber en ellas alguna rectitud, sea conveniente hallar algún principio permanente que tenga rectitud inmutable, respecto al cual todas las obras humanas sean examinadas, de manera que aquel principio –que es permanente– resista todo mal y asienta a todo bien: y éste es la sindéresis, cuya tarea es advertir [*remurmurare*] del mal e inclinar al bien. Y por ello concedemos que en ella no puede haber pecado.

RESPUESTAS

1. La sindéresis nunca se precipita en las cosas universales, pero en la misma aplicación del principio universal a algo particular puede acaecer algún error a causa de alguna deducción falsa o de alguna falsa suposición; y por ello no se dijo que la sindéresis se precipita, sino que se precipita la conciencia, que aplica el juicio universal de la sindéresis a la obra particular.

2. Cuando en algún silogismo se induce una conclusión falsa a partir de dos proposiciones, una de las cuales es verdadera y otra falsa, el pecado de la conclusión no se atribuye a la proposición verdadera sino a la falsa. Por ello en aquella decisión en la que los asesinos de los apóstoles estimaban agradar a Dios, el pecado no provenía del juicio universal de la sindéresis, que dice que Dios debe ser servido, sino de un juicio falso de la razón superior, que juzgaba

---

[19] Aristóteles, *Physica*, I, 6, 189 a 19.

que la muerte de los apóstoles era agradable a Dios. Y por ello no es adecuado conceder que por el acto de la sindéresis se inclinaron a pecar.

3. Así como la coronilla [*vertex*] es la parte suprema del cuerpo, así la coronilla del alma se dice parte suprema del alma; por eso según las diversas distinciones de las partes del alma, la coronilla del alma se toma de diversos modos. Distinguiendo la parte intelectiva de la sensitiva, toda la parte intelectiva puede llamarse coronilla del alma. A su vez, distinguiendo la parte intelectiva en razón superior e inferior, la razón superior se llama coronilla. Además, distinguiendo la razón en juicio natural y deliberación de la razón, se dice que el juicio natural es coronilla. Así pues, cuando se dice que el alma ha sido despojada hasta la coronilla, se ha de entender que la coronilla designa a la razón superior, no a la sindéresis.

4. La potencia racional, que de suyo está dispuesta a los opuestos, a veces por un hábito se determina a una sola cosa, y máximamente si el hábito es completo. Pero la sindéresis no designa a la potencia racional absolutamente sino a la potencia perfeccionada por un hábito certísimo.

5. El acto de la sindéresis no es simplemente acto de la virtud, sino preámbulo al acto de la virtud, como las cosas naturales son preámbulo a las virtudes infusas y a las adquiridas.

6. Así como, en lo especulativo, la razón falsa, aunque tome su origen de los principios, sin embargo no obtiene su falsedad de los primeros principios, sino del mal uso de los principios, así ocurre también en lo operable, por ello no se sigue el argumento.

7. San Agustín[20] en *De Trinitate* muestra que este argumento no vale, pues dice que por el pecado de sola la razón inferior todo el hombre resultó dañado, y esto porque a una única persona, de la cual es propiamente el pecado, pertenecen ambas partes de la razón. Y por eso la pena corresponde directamente a la persona, y no a la potencia, como no sea porque la potencia es de la persona: pues por el pecado que un hombre comete con una parte suya, la misma persona del hombre merece la pena en cuanto a todo lo que se contiene en la persona. Por eso, también en un juicio secular, no se castiga únicamente a la mano por el homicidio que un hombre comete con su mano.

---

[20] San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 12 (PL 42, 1008).

ARTÍCULO 3
Si la sindéresis se extingue en algunos[21]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Acerca de aquel *Salmo* (13, 1) "corruptos están y se han hecho abominables", dice la *Glossa*[22]: "corruptos, esto es, todos ellos privados de la luz de la razón". Pero la luz de la sindéresis es la luz de la razón. Luego la sindéresis se extingue en algunos.

2. A veces los herejes no tienen remordimiento alguno de su infidelidad. Pero la infidelidad es pecado. Así pues, como la tarea de la sindéresis es advertir del pecado, parece que en ellos la sindéresis se ha extinguido.

3. Según el Filósofo[23] en *Ethica Nicomachea*, aquél que tiene un hábito vicioso ha sido corrompido respecto a los principios de lo operable. Pero los principios de lo operable pertenecen a la sindéresis. Luego, en todos los que tienen algún hábito vicioso, la sindéresis se ha extinguido.

4. En *Proverbios* (18, 3) se dice "Cuando llega a lo más profundo de sus pecados, el malvado desprecia". Lo cual sucede cuando "la sindéresis no permanece en su lugar", como dice San Jerónimo[24] en la *Glossa* a *Ezequiel* (1, 9). Luego la sindéresis se extingue en algunos.

5. En los bienaventurados desaparece toda inclinación al mal. Luego, contrariamente, en los condenados desaparecerá toda inclinación al bien. Pero la sindéresis inclina al bien, de modo que se extingue en éstos.

EN CONTRA

1. Como se dice en *Isaías* (66, 24) "su gusano no morirá", y según expone San Agustín[25], se trata del gusano de la conciencia que es el remordimiento de conciencia. Pero el remordimiento de conciencia es causado porque la sindéresis advierte del mal. Luego la sindéresis no se extingue.

---

21 *In II Sententiarum*, d. 39 q. 3 a. 1.

22 *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 191, 163 A).

23 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 9, 1151 a 14.

24 *Glossa ordinaria*, en San Jerónimo, *Commentarium in Ezequielem*, I, c. 1 (PL 25, 22C).

25 San Agustín, *De civitate Dei*, 21, c. 9 (PL 41, 723).

2. En los pecados tiene un lugar profundísimo la desesperación, que es el pecado contra el Espíritu Santo. Pero tampoco en los desesperados se extingue la sindéresis, como resulta evidente por la *Glossa* de San Jerónimo[26] a *Ezequiel*, (1, 9) quien dice que la sindéresis "ni siquiera en Caín se ha extinguido", acerca del cual consta, sin embargo, que estuvo desesperado por lo que se dice en *Génesis* (4, 13) "mi iniquidad es demasiado grande como para merecer perdón". Luego se sigue lo mismo que antes.

SOLUCIÓN

La extinción de la sindéresis puede ser entendida de dos maneras: la primera, en cuanto a la misma luz habitual, y así es imposible que la sindéresis se extinga, como es imposible que el alma del hombre se vea privada de la luz del entendimiento agente, mediante el cual se hallan en nosotros los primeros principios de las cosas especulativas y de las cosas prácticas. Esta luz, en efecto, pertenece a la naturaleza misma del alma, pues por ella el alma es intelectual. Sobre ello se dice en el *Salmo* (4, 7): "sellada está sobre nosotros la luz de tu rostro, Señor", es decir, que nos muestra las cosas buenas; ésta, en efecto, es la respuesta a aquél que decía: "muchos dicen: ¿quién nos muestra las cosas buenas?" (*Sal*., 4, 6).

La segunda manera, en cuanto al acto, y esto a su vez de dos modos. El primero: se dice que el acto de la sindéresis se extingue en cuanto el acto de sindéresis es interrumpido completamente, y así sucede que el acto de la sindéresis se extingue en los que no tienen uso del libre albedrío ni uso alguno de razón, y esto a causa de un impedimento proveniente de la lesión de los órganos corporales de los que nuestra razón precisa [*accipere indiget*]. El segundo modo, porque el acto de la sindéresis sea desviado a lo contrario, y en este sentido es imposible que el juicio de la sindéreis se extinga en las cosas universales; pero es posible que se extinga en lo particular operable, tantas veces cuantas se peca al elegir. Pues la fuerza de la concupiscencia o de alguna otra pasión absorbe la razón de tal manera que, al elegir, el juicio universal de la sindéresis no se aplica al acto particular. Pero esto no es extinguir absolutamente la sindéresis, sino sólo relativamente. Por ello, hablando en sentido absoluto, concedemos que la sindéresis nunca se extingue.

RESPUESTAS

1. Se dice que algunos pecadores están privados enteramente de la luz de la razón en cuanto al acto de elección, en el que el error de la razón tiene lugar

---

[26] *Glossa ordinaria*, en San Jerónimo, *Commentarium in Ezequielem*, I, c. 1 (PL 25, 22B).

porque ésta es absorbida por alguna pasión o deprimida por algún hábito, de tal modo que, al elegir, no se sigue la luz de la sindéresis.

2. En los herejes la conciencia no advierte de la infidelidad a causa del error que se encuentra en su razón superior, del cual se sigue que el juicio de la sindéresis no se aplique al caso particular. Pues en lo universal el juicio de la sindéresis permanece en ellos, ya que juzgan que es malo no creer las cosas que Dios dice; se equivocan sin embargo según la razón superior, en cuanto que no creen que esto ha sido dicho por Dios.

3. Aquél que tiene el hábito de algún vicio ciertamente ha sido corrompido acerca de los principios de lo operable, pero no en universal, sino en lo particular operable, en cuanto que por el hábito vicioso se debilita la razón, de tal modo que, al elegir, no aplica el juicio universal a lo particular operable. Y en este sentido también se dice que el impío, en lo profundo de los pecados, viene a despreciarse (*Prov*., 18, 3).

4. Por ello es evidente la solución a la cuarta objeción.

5. El mal está más allá de la naturaleza, y por eso nada prohíbe que en los bienaventurados pueda desaparecer la inclinación al mal. Pero el bien y la inclinación al bien se siguen de la misma naturaleza, y por eso, al permanecer la naturaleza no puede retirarse de los condenados totalmente la inclinación al bien.

CUESTIÓN 17
LA CONCIENCIA*

Primero, se pregunta si la conciencia es potencia, hábito o acto.

Segundo, si la conciencia puede errar.

Tercero, si la conciencia obliga.

Cuarto, si la conciencia errónea obliga.

Quinto, si la conciencia errónea obliga en las cosas indiferentes más o menos que el precepto del prelado.

ARTÍCULO 1
Si la conciencia es potencia, hábito o acto[1]

Parece que es potencia.

OBJECIONES 1

1. San Jerónimo[2] en la *Glossa* a *Ezequiel* (1, 9), después de haberse referido a la sindéresis, afirma: "esta conciencia vemos que a veces se precipita", por eso parece que la conciencia es lo mismo que la sindéresis. Pero la sindéresis, en cierto modo, es potencia. Luego también lo es la conciencia.

2. Nada es sujeto de vicio excepto las potencias del alma. Pero la conciencia es sujeto del pecado de impureza [*inquinationis*], como resulta claro por *Tito* (1, 15): "Impura es su mente y su conciencia". Luego la conciencia es una potencia.

3. Mas podría decirse que la impureza no se encuentra en la conciencia como en un sujeto. Pero en contra, nada que sea numéricamente lo mismo puede estar

---

* Traducción de Ana Marta González.

1 *In II Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 4; *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 13.

2 *Glossa ordinaria* en San Jerónimo, *Commentarium in Ezechielem*, I, c. 1 (PL 25, 22C).

contaminado [*inquinatum*] y limpio [*mundum*] a no ser que sea el sujeto de la contaminación. Pero todo lo que pasa de la contaminación a la limpieza, permanece igual en número, estando unas veces limpio y otras veces contaminado. Por tanto, todo lo que pasa de la contaminación a la limpieza y viceversa, es el sujeto de la contaminación y de la limpieza. Ahora bien, la conciencia pasa de la contaminación a la limpieza, según *Hebreos* (9, 14): "la sangre de Cristo purificará nuestra conciencia de las obras de los muertos para servicio del Dios vivo". Luego la conciencia es potencia.

4. Se dice que la conciencia es el dictamen de la razón, el cual no es otra cosa que el juicio de la razón. Mas el juicio de la razón pertenece al libre arbitrio, del que recibe el nombre. Por tanto, parece que el libre arbitrio y la conciencia son lo mismo. Pero el libre arbitrio es potencia. Luego también lo es la conciencia.

5. San Basilio[3] dice que la conciencia es el juicio natural. Mas el juicio natural es la sindéresis. Por tanto, la conciencia es lo mismo que la sindéresis. Pero la sindéresis es en cierto modo potencia. Luego también lo es la conciencia.

6. El pecado sólo está o en la voluntad o en la razón. Pero el pecado se encuentra en la conciencia. Por tanto, la conciencia es o razón o voluntad. Pero la razón y la voluntad son potencias. Luego también lo es la conciencia.

7. No se dice que ni el hábito ni el acto conozcan [*scire*]. Pero se dice que la conciencia conoce en *Eclesiastés* (7, 23): "Pues tu conciencia conoce bien que tú los has maldecido reiteradamente". Luego la conciencia no es hábito ni acto, y por consiguiente es potencia.

8. Orígenes[4] dice que la conciencia es "un espíritu censor y pedagogo, compañero del alma, por el que se separa de las cosas malas y se adhiere a las buenas". Pero el espíritu designa una potencia del alma o incluso su esencia. Luego la conciencia designa alguna potencia del alma.

9. La conciencia o es acto o hábito o potencia. Pero no es acto, porque el acto no siempre permanece, y no se encuentra en los que duermen, de los que, sin embargo, se dice que tienen conciencia. Y tampoco es hábito. Luego es potencia.

---

3 San Basilio, *Homilia XII*, In princ., prov. n. 9 (PG 31, 405C).

4 Orígenes, *In Romanos*, II, n. 9, Rufino intérprete (PG 14, 893B).

Parece que no es hábito.

OBJECIONES 2

1. Ningún hábito de la razón versa sobre lo particular. Pero la conciencia versa acerca de los actos particulares. Luego la conciencia no es un hábito de la razón, ni de ninguna otra potencia, puesto que la conciencia pertenece a la razón.

2. En la razón sólo hay hábitos especulativos y operativos. Pero la conciencia no es un hábito especulativo, porque está ordenada al obrar. Y tampoco es un hábito operativo porque no es ni arte ni prudencia –estos, en efecto, son los únicos que el Filósofo pone en la parte operativa en *Ethica Nicomachea*[5]–. Por tanto la conciencia no es hábito. Que la conciencia no es arte es manifiesto. Que no es prudencia se prueba del siguiente modo: la prudencia es la recta razón de las cosas agibles, como se dice en *Ethica Nicomachea*[6]; sin embargo, no mira a los agibles singulares, porque como estos son infinitos no puede haber razón de ellos. Y además se seguiría que, propiamente hablando, la prudencia crecería, en virtud de la consideración de la pluralidad de los actos singulares, lo cual no parece ser cierto. La conciencia, sin embargo, mira a las obras singulares. Luego la conciencia no es prudencia.

3. Mas podría decirse que la conciencia es un cierto hábito, por el cual se aplica el juicio universal de la razón a la obra particular. Pero en contra, para todo lo que puede realizarse mediante un hábito, no se necesitan dos. Ahora bien, el que tiene un hábito universal lo puede aplicar a lo singular sólo si interviene la potencia sensitiva: como del hábito por el cual alguien sabe que toda mula es estéril, sabe que esta mula es estéril, en el momento en que percibe por el sentido que es mula. Luego para la aplicación del juicio universal al acto particular no se requiere un hábito, y por eso la conciencia no es un hábito, y así se concluye lo mismo que antes.

4. Todo hábito o es natural o es infuso o adquirido. Pero la conciencia no es un hábito natural, porque tal hábito es el mismo en todos, y la conciencia no es la misma en todos. Ni tampoco es un hábito infuso, porque tal hábito es siempre recto, mientras que la conciencia a veces no es recta. Ni es tampoco un hábito adquirido porque así no habría conciencia en los niños, ni tampoco en el hombre si no la hubiera adquirido anteriormente mediante muchos actos. Luego la conciencia no es hábito, y así resulta lo mismo que antes.

---

5 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 4, 1140 a 1.

6 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 5, 1140 b 4 y 20.

5. Los hábitos, según el Filósofo[7], se adquieren por muchos actos. Pero alguien tiene conciencia a partir de un único acto. Luego la conciencia no es hábito.

6. Según la *Glossa*[8] a *2 Corintios* (1, 12), la pena de conciencia se da en los condenados. Pero un hábito no es una pena sino más bien una perfección del que lo tiene. Luego la conciencia no es hábito.

EN CONTRA

Parece que la conciencia es un hábito.

1. En efecto, la conciencia, según el Damasceno[9], es "la ley de nuestro entendimiento". Pero la ley del entendimiento es un hábito de los principios universales del derecho. Luego la conciencia es hábito.

2. En *Romanos* (2, 14), sobre aquel texto de "cuando los gentiles, cuya ley", etc., dice la *Glossa*[10]: "aunque los gentiles no tienen ley escrita, tienen sin embargo ley natural que cualquiera entiende y por la cual cualquiera es consciente de lo que es bueno y malo". Por eso parece que la ley natural es aquello por lo que alguien es consciente de sí. Pero alguien es consciente de sí por la conciencia. Luego la conciencia es la ley natural, y así se concluye lo mismo que antes.

3. La ciencia designa el hábito de las conclusiones. Pero la conciencia es cierta ciencia. Luego es hábito.

4. A partir de los actos repetidos se genera algún hábito. Pero alguien opera frecuentemente según la conciencia. Luego de tales actos se genera algún hábito que se puede llamar conciencia.

5. Sobre aquello de *1 Timoteo* (1, 5), "el fin del precepto es la caridad de corazón puro, la conciencia buena y la fe no fingida", dice la *Glossa*[11]: "de la buena conciencia, esto es, la esperanza". Pero la esperanza es cierto hábito. Luego también lo es la conciencia.

6. Aquello que se encuentra en nosotros porque ha sido introducido por Dios, parece ser un hábito infuso. Pero según el Damasceno[12], así como el *fomes* ha sido introducido por el diablo, así la conciencia ha sido introducida por Dios. Luego la conciencia es un hábito infuso.

---

7 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 1, 1103 a 18 ss.

8 *Glossa* de Pedro Lombaardo *Super II Corintios*, 1, 12 (PL 192, 13C).

9 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, IV, c. 22 (PG 94, 1200 A; Bt 359).

10 *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 191, 1345 B).

11 *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 192, 329 C).

12 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, IV, c. 22 (PG 94, 1200 A; Bt 359).

7. Según el Filósofo en *Ethica*[13], todo lo que hay en el alma es o bien una potencia, o bien un hábito, o bien una pasión. Pero la conciencia no es una pasión, pues por las pasiones no merecemos ni desmerecemos, "no somos alabados ni vituperados", como allí mismo dice también el Filósofo[14]; ni tampoco es una potencia, porque la potencia no puede ser abandonada, mientras que la conciencia sí. Luego la conciencia es hábito.

OBJECIONES 3

EN CONTRA

Parece que la conciencia es un acto.

1. Se dice que la conciencia acusa o excusa. Pero no se acusa o excusa a alguien a no ser que se considere algún acto. Luego la conciencia es algún acto.

2. El saber que consiste en comparación es un saber en acto. Pero la conciencia designa la ciencia con alguna comparación. Se dice en efecto "con ciencia" [*conscire*], casi como "ciencia" [*scire*]. Luego la conciencia es ciencia actual.

SOLUCIÓN

Según algunos, la conciencia se dice de tres maneras: en primer lugar, en efecto, se toma conciencia por la misma cosa conocida, como también la fe se toma por la cosa creída. En segundo lugar se toma por la potencia por la cual conocemos; en tercer lugar se toma por el hábito. Algunos dicen asimismo que conciencia se usa a veces por un acto. Y la razón de esta distinción parece ser la siguiente: dado que la conciencia es cierto acto, y acerca del acto se considera el objeto, la potencia, el hábito y el mismo acto, cabe encontrar a veces algún nombre que se refiere equívocamente a estas cuatro cosas, así como el nombre "entendimiento" significa a veces la cosa conocida –como cuando se dice que los nombres significan a veces el entendimiento–; otras veces, sin embargo, la misma potencia intelectiva; otras veces cierto hábito; a veces incluso un acto.

Con todo, en este tipo de designaciones se debe seguir el uso habitual del lenguaje, porque "los nombres deben usarse como la mayor parte de las veces", como se dice en *Topica*[15]. Ahora bien, según esta forma de hablar, parece que la conciencia se toma a veces por la cosa conocida, por ejemplo cuando se dice: te descubriré mi conciencia, es decir, lo que está en mi conciencia. En cambio,

---

[13] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 4, 1105 b 20.

[14] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 4, 1105 b 31.

[15] Aristóteles, *Topica*, II, 2, 110 a 16.

hablando propiamente, el nombre de conciencia no se puede atribuir a la potencia o al hábito, sino sólo al acto: éste es el único caso en el que concuerdan todas las cosas que se dicen de la conciencia.

En efecto, debe saberse que uno y el mismo nombre sólo acostumbra a designar el acto y la potencia o el hábito cuando ese acto es propio de alguna potencia o de algún hábito, como el ver es propio de la potencia visual y conocer en acto es propio de la ciencia; por eso la vista (*visus*) a veces designa la potencia y otras veces el acto; y de modo similar la ciencia. Pero si hay algún acto que conviene a muchos o a todos los hábitos o potencias, no se acostumbra a designar por tal nombre a alguna potencia o algún hábito, como sucede con la palabra "uso" [*usus*], que designa el estar en acto [*actum*] de cualquier hábito. Pues hay uso de aquello de lo que hay acto –en efecto, acto de cualquier hábito y potencia–. Así, la palabra "uso" designa el acto, sin designar la potencia o el hábito. Y de modo similar parece ocurrir con la conciencia: en efecto, el nombre de conciencia significa la aplicación de la ciencia a algo, por lo cual ser consciente [*conscire*] significa tanto como "conocer a la vez" [*simul scire*]. Ahora bien, cualquier ciencia puede aplicarse a algo, y por eso la conciencia no puede designar algún hábito especial o alguna potencia, sino que designa el mismo acto, que es la aplicación de algún hábito o de algún conocimiento [*notitiae*] a algún acto particular.

Pero un conocimiento se aplica a un acto de dos maneras: la primera, en cuanto se considera si el acto es o ha sido; la segunda, en cuanto se considera si el acto es recto o no recto. Y según el primer modo de aplicación decimos tener conciencia de algún acto en cuanto sabemos que aquel acto se ha hecho o no se ha hecho, como suele suceder en el uso común cuando se dice no tengo conciencia de que esto se haya hecho, esto es, desconozco o no conocí si esto se hizo o se hará. Y según este modo de hablar se entiende lo que dice el *Génesis* (43, 22): "No tenemos conciencia de quién ha introducido el dinero en nuestras bolsas", y en *Eclesiastés* (7, 23): "tu conciencia sabe que has maldecido a otros con frecuencia"; y según esto se dice que la conciencia testifica algo en *Romanos* (9, 1): "Mi conciencia me lo atestigua", etc.

Pero según el otro modo de aplicación por el cual el conocimiento se aplica al acto para saber si es recto, hay una doble vía: en la primera, mediante el hábito de ciencia nos dirigimos a hacer algo o no hacerlo; en la segunda, el acto, después de haber sido realizado, se examina con el hábito de ciencia, para ver si es recto o no. Y esta doble vía en las cosas operativas se distingue a su vez de dos maneras que también se dan en lo especulativo, a saber, la vía de invención y la de juicio. Pues aquella vía por la cual mediante la ciencia inspeccionamos lo que ha de hacerse, como buscando consejo, es similar a la invención por la cual investigamos las conclusiones a partir de los principios. Pero aquella vía por la cual examinamos las cosas que ya han sido hechas, y discutimos si son

rectas, es como la vía de juicio por el cual resolvemos las conclusiones en los principios.

Pero usamos el nombre de conciencia según ambos modos de aplicación. En efecto, cuando aplicamos la ciencia al acto como dirigiéndose a él, decimos que la conciencia instiga, induce u obliga; pero cuando se aplica la ciencia al acto a modo de examen de aquellas cosas que ya han sido realizadas, entonces se dice que la conciencia acusa o remuerde cuando se descubre que aquello que ha sido hecho contraría la ciencia por la cual es examinado, o que defiende o excusa cuando se encuentra que en aquello que ha sido hecho se ha procedido según la forma de la ciencia.

Pero debe saberse que en la primera aplicación por la cual se aplica la ciencia al acto para que sepa si ha sido hecho, es la aplicación a un acto particular del conocimiento sensitivo, como la memoria, por la cual aquello que ha sido hecho se recuerda, o el sentido, por el cual percibimos este acto particular que ahora realizamos. Pero en la segunda y tercera aplicación por la cual somos aconsejados acerca de lo que debe hacerse, o examinamos lo ya hecho, se aplican al acto los hábitos operativos de la razón, a saber, el hábito de la sindéresis y el hábito de sabiduría –por el cual se perfecciona la razón superior– y el hábito de ciencia –por el cual se perfecciona la razón inferior–, tanto si se aplican todos ellos, como si se aplica sólo uno de ellos. Pues efectivamente por referencia a estos hábitos examinamos lo que hemos hecho y según ellos somos aconsejados acerca de lo que debe hacerse; el examen no es sólo de lo hecho sino también de lo que ha de hacerse, mientras que el consejo es sólo de lo que ha de hacerse.

RESPUESTAS 1

1. Cuando San Jerónimo[16] dice: "vemos que esta conciencia se precipita", no habla de aquella sindéresis que llamó chispa [*scintillam*] de la conciencia, sino que habla de la misma conciencia, de la cual hiciera mención más arriba. O puede decirse que puesto que toda la fuerza de la conciencia que examina o aconseja pende del juicio de la sindéresis –como toda la verdad de la razón especulativa pende de los primeros principios–, por ello designa a la conciencia sindéresis, en cuanto que actúa por su fuerza, y principalmente cuando quería expresar el defecto por el cual la sindéresis puede fallar: pues ésta no falla en universal sino en la aplicación a lo singular; y así la sindéresis no falla en sí misma, sino en cierto modo en la conciencia. Y por ello cuando San Jerónimo explica el defecto de la sindéresis, vincula la conciencia a la sindéresis.

---

16 *Glossa ordinaria* en San Jerónimo, *Commentarium in Ezechielem*, I, c. 1 (PL 25, 22B).

2. La contaminación no se dice que está en la conciencia como en su sujeto sino como lo sabido, en el conocimiento. Se dice, en efecto, que alguien tiene conciencia manchada cuando es consciente de alguna mancha en él.

3. La conciencia contaminada se limpia cuando alguien que anteriormente fue consciente de su pecado, después se sabe limpio del pecado, y por ello se dice que tiene conciencia pura. Así pues, es la misma conciencia la que antes era impura [*immunda*] y después pura. No, ciertamente, como si la conciencia fuera el sujeto de la pureza y la impureza, sino porque mediante la conciencia examinante se conocen ambas cosas: no porque sea numéricamente el mismo el acto por el que antes alguien se sabía impuro y después se sabe puro, sino porque a partir de los mismos principios se conocen ambas cosas; de igual modo que se afirma ser la misma consideración cuando procede de los mismos principios.

4. El juicio de conciencia y de libre arbitrio difieren en algo y tienen algo en común. Convienen ciertamente en que ambos se refieren a este acto particular; pero el juicio de conciencia tiene competencia en la vía por la cual se examina, y en esto difiere el juicio de ambos del juicio de la sindéresis. El juicio de la conciencia y el del libre arbitrio difieren porque el de la conciencia consiste en puro conocimiento, mientras que el juicio del libre arbitrio consiste en la aplicación del conocimiento al afecto, juicio que es ciertamente un juicio de elección. Y por eso ocurre a veces que el juicio del libre arbitrio se pervierte, y no el juicio de conciencia: como cuando alguien examina algo que va a realizar de inmediato y juzga –como especulando por los principios– que es malo, por ejemplo fornicar con esta mujer; pero cuando comienza a aplicarlo a la acción, concurren muchas circunstancias respecto a ese mismo acto, como por ejemplo, el placer de la fornicación, cuyo deseo encadena a la razón para que no pronuncie su dictamen en la elección. Y así alguien se equivoca al elegir, y no en su conciencia, sino que obra contra su conciencia y esto se llama obrar con mala conciencia, en cuanto que el juicio hecho no concuerda con la ciencia. Y así resulta claro que no conviene que la conciencia sea lo mismo que el libre arbitrio.

5. La conciencia se atribuye a lo propio del juicio natural [*naturale iudicatorium*] en cuanto que todo examen o consejo de la conciencia depende de él, como se ha dicho antes.

6. El pecado se encuentra en la razón y en la voluntad como en su sujeto. En la conciencia se encuentra de otro modo, como se ha dicho.

7. Se dice que la conciencia sabe algo no de modo propio, sino según aquel modo de hablar por el cual llamamos "saber" a la cosa que sabemos.

8. Se dice que la conciencia es espíritu, esto es, espíritu instinto [*spiritus instinctus*] en nosotros, por lo mismo que se llama espíritu a la razón.

9. La conciencia no es potencia ni hábito sino acto; y aunque el acto de la conciencia no sea siempre ni se dé en el que duerme, con todo el mismo acto permanece en su raíz, esto es en los hábitos aplicables al acto.

RESPUESTAS 2

Concedemos aquellos argumentos que prueban que la conciencia no es un hábito.

1. A lo que se objeta en contra, para defender que es hábito, debe decirse que la conciencia se llama ley de nuestro entendimiento porque es el juicio de la razón deducido de la ley natural.

2. Se dice que alguien es consciente de sí mismo por la ley natural del mismo modo que se dice que alguien considera según principios. Pero se dice que alguien es consciente de sí mismo por la conciencia porque se afirma que lo considera en el mismo acto de consideración.

3. Aunque la ciencia sea un hábito, sin embargo la aplicación de la ciencia a algo no es un hábito sino un acto. Y esto es lo significado bajo el término conciencia.

4. A partir de los actos no se generan hábitos de un modo distinto a como aquel acto se elicita a partir de aquel hábito; sino que o se genera algún hábito del mismo tipo –tal como de los actos de la caridad infusa se genera algún hábito adquirido de amor– o se aumenta un hábito preexistente –como en aquel que tiene un hábito adquirido de templanza y a partir de los actos de templanza el mismo hábito se aumenta–. Pero como el acto de conciencia procede del hábito de sabiduría y de ciencia, no generará un hábito distinto de aquellos, sino que se perfeccionarán aquellos mismos hábitos.

5. Cuando se dice que la conciencia es esperanza se está predicando por la causa, en cuanto que la buena conciencia hace que el hombre sea de buena esperanza, como la *Glossa*[17] expone allí mismo.

6. También los mismos hábitos naturales se encuentran en nostros por acción divina, y como la conciencia es un acto que procede del mismo hábito natural de sindéresis, se dice que la conciencia responde a la acción divina, en el mismo sentido en que se dice que todo conocimiento de la verdad que se encuentra en nosotros se dice que procede de Dios, por quien ha sido introducido en nuestra naturaleza el conocimiento de los primeros principios.

7. En aquella división del Filósofo, el acto se incluye en el hábito por cuanto –había probado– el hábito se genera a partir de los actos, y aquellos son princi-

---

[17] *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 192, 329D).

pios de actos similares; y así la conciencia no es pasión, ni potencia, sino acto que se reduce al hábito.

RESPUESTAS 3

Concedemos los argumentos que prueban que la conciencia es un acto.

ARTÍCULO 2

Si la conciencia puede errar[18]

Parece que no.

OBJECIONES

1. El juicio natural nunca se equivoca. Pero, según San Basilio[19], la conciencia es el juicio natural. Luego no se equivoca.

2. La conciencia añade algo a la ciencia. Sin embargo, eso que añade en nada disminuye la razón de la ciencia. Pero la ciencia nunca se equivoca, ya que es un hábito por el que siempre se dice lo verdadero, como se dice en *Ethica Nicomachea*[20]. Luego la conciencia no puede errar.

3. La sindéresis es la "chispa de la conciencia", como se dice en la *Glossa*[21] a *Ezequiel* (1, 9); por tanto, la conciencia se compara a la sindéresis como el fuego a la chispa. Pero una y la misma es la operación y el movimiento del fuego y la chispa. Por tanto también el de la conciencia y el de la sindéresis. Ahora bien, la sindéresis nunca se equivoca. Luego tampoco la conciencia.

4. La conciencia, según el Damasceno[22], es "la ley de nuestro entendimiento". Pero la ley de nuestro entendimiento es más segura que el mismo entendimiento, pues "el entendimiento, sin embargo, siempre es recto", tal y como se dice en *De anima*[23]. Luego con mayor razón es siempre recta la conciencia.

---

18 *In II Sententiarum*, d. 39, q. 3, a. 2; *Quaestiones Quodlibetales*, III, q. 12, a. 1.

19 San Basilio, *Homilia XII In principium Prov*. n. 9 (PG 31, 405C).

20 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 3, 1139 b 15.

21 *Glossa ordinaria*, en San Jerónimo, *Commentarium in Ezechielem*, I, c. 1 (PL 25, 22B).

22 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, IV, c. 22 (PG 94, 1200A; Bt 359).

23 Aristóteles, *De anima*, III, 10, 433 a 26.

5. La razón, por la parte que le toca a la sindéresis nunca se equivoca. Pero la razón junto con la sindéresis hace la conciencia. Luego la conciencia nunca se equivoca.

6. En un juicio se acepta la palabra de testigos. Pero en el juicio divino, el testigo es la conciencia, según se dice en *2 Romanos* (2, 15-16): "dando testimonio de ellos su conciencia", etc. Así pues, como el juicio divino nunca puede fallar, parece que tampoco la conciencia puede equivocarse nunca.

7. En toda norma por la que se regulan otras cosas conviene que haya rectitud sin defecto. Pero la conciencia es cierta regla de las obras humanas. Luego conviene que la conciencia sea siempre recta.

8. La esperanza se apoya en la conciencia, como se dice en la *Glossa*[24] a *1 Timoteo* (1, 5), acerca de aquello "de corazón puro y buena conciencia" etc. Pero la esperanza es certísima, según *Hebreos* (6, 17-20), donde se dice: "Tenemos un consuelo cierto, los que nos acogemos a la esperanza que se nos ha propuesto, que como" etc. Luego la conciencia tiene una rectitud sin defecto.

EN CONTRA

1. Se dice en *Juan* (16, 2): "Llega la hora en que todo aquel que os dé muerte pensará estar prestando un servicio a Dios". Por tanto a estos que mataban a los apóstoles les dictaba su conciencia que los mataran. Pero esto era erróneo. Luego la conciencia se equivoca.

2. La conciencia expresa una cierta comparación. Pero la razón puede engañarse al relacionar. Luego la conciencia puede equivocarse.

SOLUCIÓN

Tal y como ya se ha dicho[25], la conciencia no es más que la aplicación de la ciencia a algún acto especial, y en esta aplicación puede darse el error de dos maneras: la primera, porque aquello que se aplica contiene en sí mismo un error; la segunda, porque no se aplica con rectitud; como también al razonar puede ocurrir un error de dos maneras: la primera, porque alguien use proposiciones falsas, o la segunda porque no razona correctamente. No obstante, este uso de lo falso, si es posible por una parte, no lo es por otra. Pues como se ha dicho más arriba[26], por la conciencia se aplica el conocimiento que procede de la sindéresis y de la razón superior e inferior al examen del acto particular. Pero como dicho acto versa sobre lo particular y el juicio de la sindéresis es un juicio

---

[24] *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 192, 329C).

[25] Cfr. *supra*, a. 1.

[26] Cfr. *supra*, a. 1.

universal, el juicio de la sindéresis sólo puede aplicarse al acto si se asume algo particular, que unas veces es suministrado por la razón superior y otras por la razón inferior. De este modo la conciencia se perfecciona como un cierto silogismo sobre lo particular. Por ejemplo, como si a partir del juicio proclamado por la sindéresis de que "no debe hacerse nada prohibido por la ley de Dios", y del conocimiento aportado por la razón superior de que la unión con esta mujer es contraria a la ley de Dios, se hiciera la aplicación de la conciencia, concluyendo de ahí que se debe evitar dicha unión.

En el juicio universal de la sindéresis no puede darse el error, como se sigue de lo dicho más arriba[27]; pero en el juicio de la razón superior podría darse la equivocación [*peccatum*], por ejemplo si alguien piensa que es conforme o contrario a la ley de Dios lo que no lo es, como los herejes que piensan que el juramento está prohibido por Dios. Y en este caso, el error se da en la conciencia a causa de una falsedad contenida en la parte superior de la razón. Y de modo similar puede darse el error en la conciencia a partir de un error existente en la parte inferior de la razón, como si alguien se equivoca sobre las ideas civiles acerca de lo justo y lo injusto, lo honesto y lo no honesto. Como consecuencia de que la aplicación no tiene lugar de manera correcta, puede darse error en la conciencia, porque del mismo modo que en el razonamiento sobre cosas especulativas puede pasarse por alto la forma correcta de la argumentación, y de ahí resultar una conclusión falsa, esto ocurre también en el razonamiento requerido en lo operable, como ya se ha dicho[28].

Debe saberse, con todo, que en algunas cosas la conciencia no puede equivocarse nunca, por ejemplo cuando aquel acto particular al que se aplica la conciencia, se corresponde con un juicio universal en la sindéresis. Pues así como en lo especulativo no puede darse el error acerca de las conclusiones particulares que caen directamente bajo los principios universales asumidos en esos mismos términos –como por ejemplo nadie se engaña en que el todo es mayor que su parte–, así tampoco ninguna conciencia puede equivocarse en cosas como que Dios no debe ser amado por mí, o que debe hacerse algún mal, porque en ambos silogismos, tanto sobre lo especulativo como sobre lo práctico, la premisa mayor es evidente de suyo como existente en un juicio universal, y también la menor, en la que se predica lo mismo de lo mismo de manera particular –como cuando se dice: cualquier todo es mayor que su parte, esto es un todo, luego es mayor que su parte–.

---

27 Cfr. *supra*, a. 1, ad1; q. 16, a. 2, ad1.

28 Cfr. *supra*, q. 17, a. 1, ad1; q. 16, a. 2, ad1.

RESPUESTAS

1. La conciencia se llama juicio natural en cuanto que es cierta conclusión deducida del juicio natural, conclusión en la que puede darse algún error, aunque no a causa de un error en el juicio natural, sino a causa de un error en lo particular incorporado al razonamiento, o bien a causa de un modo incorrecto de razonar, como se ha dicho.

2. La conciencia añade sobre la ciencia la aplicación de ésta al acto particular, y en dicha aplicación puede darse un error aunque éste no se dé en la ciencia. O puede decirse que por conciencia no implico la ciencia tomada en sentido estricto, en la que sólo se tienen en cuenta las verdades, sino la ciencia tomada en sentido amplio, como cualquier conocimiento, según la cual todo lo que conocemos, en el modo habitual de hablar, se considera "saber".

3. Así como la chispa [*scintilla*] es lo más puro del fuego y lo que sobrevuela a todo fuego, así la sindéresis es aquello que se considera supremo en todo juicio de conciencia; y según esta metáfora la sindéresis se llama chispa de la conciencia. Pero esto no justifica que la sindéresis se refiera a la conciencia en todos los sentidos igual que la chispa al fuego. No obstante, así como en el fuego material sobreviene algún tipo particular de fuego como consecuencia de mezclar materia ajena –lo cual no ocurre a la chispa a causa de su pureza–, así también puede sobrevenir algún error a la conciencia, a causa de su mezcla con cosas particulares –que son como materia ajena a la razón–, un error que no sobreviene a la sindéresis que se encuentra en toda su pureza.

4. La conciencia se llama ley de nuestro entendimiento según lo que tiene de sindéresis, y por lo cual nunca yerra, sino por otra cosa, como ya se ha dicho.

5. Aunque la razón, por su unión con la sindéresis, no se equivoque, sin embargo a una razón superior e inferior erróneas puede aplicarse la sindéresis, como a una premisa menor falsa se une una mayor verdadera.

6. En un juicio se acepta la palabra de los testigos, cuando sus aseveraciones no pueden ser falseadas mediante pruebas evidentes. Sin embargo, cuando alguien yerra en conciencia, el testimonio de la conciencia expone la falsedad por el mismo dictamen de la sindéresis, y así, en el juicio divino, no se aceptará la aseveración de la conciencia errónea, sino más bien el dictamen de la ley natural.

7. La conciencia no es la primera regla de los actos humanos; ésta es más bien la sindéresis. La conciencia es como una regla regulada, por lo que no puede extrañar que en ella se dé el error.

8. Aquella esperanza que tiene su fundamento en la conciencia recta tiene certeza, y ésta es un don de la gracia. Sin embargo, la esperanza que se funda

sobre la conciencia errónea es aquella de la cual se dice "la esperanza de los impíos se desvanecerá"[29].

ARTÍCULO 3
Si la conciencia obliga

Parece que no.

OBJECIONES

1. Nadie está obligado a hacer algo sino a causa de alguna ley. Pero el hombre no se da la ley a sí mismo. Luego como la conciencia procede de un acto del hombre, la conciencia no obliga.

2. Nadie está obligado por los consejos. Pero la conciencia se comporta de modo semejante a los consejos, pues parece que la conciencia precede de este modo –como consejo– a la elección. Luego la conciencia no obliga.

3. Nadie está obligado a nada sino por algo superior. Pero la conciencia del hombre no es superior al mismo hombre. Luego el hombre no está obligado por su conciencia.

4. Obligar y absolver es propio de lo mismo. Pero la conciencia no basta para absolver al hombre. Luego tampoco para obligarle.

EN CONTRA

1. Sobre *Ecclesiastés* (7, 22): "Conoce tu conciencia", la *Glossa* comenta: "por la cual nadie que hace daño queda absuelto por el juez"[30]. Pero el precepto del juez obliga. Luego también el dictamen de la conciencia.

2. Sobre *Romanos* (14, 23): "Todo lo que no nace de la fe" etc. dice Orígenes[31] que el Apóstol quiere que no se diga nada, ni se piense, ni se actúe, como no sea conforme a la conciencia. Luego la conciencia obliga.

---

29 *Proverbios*, 10, 28.

30 *Glossa interlineal*.

31 Orígenes, *In Romanos*, X, 5 (PG 14, 1255C).

SOLUCIÓN

La conciencia, más allá de toda duda, obliga. Para ver el modo en que lo hace debe saberse que obligación [*ligatio*] es una palabra que, metafóricamente, traslada de lo corporal a lo espiritual la idea de "necesidad impuesta". En efecto: aquél que se encuentra ligado tiene necesidad de permanecer en el lugar donde fue atado, y se le quita la potestad de marcharse a otro lugar. De donde resulta claro que obligación [*ligatio*] no tiene lugar en aquellas cosas que son necesarias por sí mismas. No podemos decir, en efecto, que el fuego esté obligado a dirigirse hacia arriba, pues es necesario que se dirija hacia arriba. Pero en las cosas necesarias sólo hay lugar para la obligación que resulta de la necesidad impuesta por otro.

Pero la necesidad que se puede imponer por parte de otro agente puede ser de dos tipos: una, de coacción, por la cual alguien de manera absolutamente necesaria tiene que hacer aquello a lo que es determinado por la acción del coactor –de otro modo no se hablaría de coacción [*coactio*] en sentido propio, sino más bien de inducción [*inductio*]–. La segunda necesidad es condicionada, es decir, por la suposición del fin, como la necesidad que se impone a alguien porque si no hace esto no conseguirá su premio.

La primera necesidad, la de coacción, no se encuentra en los movimientos de la voluntad, sino sólo en las cosas corporales, porque la voluntad está naturalmente libre de coacción; pero la segunda necesidad puede imponerse a la voluntad, por ejemplo, cuando es necesario elegir esto, si se quiere alcanzar este bien o evitar aquel mal, pues en estas cosas carecer de mal se cuenta como tener un bien, como resulta de lo dicho por el Filósofo[32] en la *Ethica*. Pero como la necesidad de coacción se impone a las cosas corporales por alguna acción, así también esta necesidad condicionada se impone a la voluntad por alguna acción. La acción por la cual se mueve la voluntad, sin embargo, es el imperio del dirigente y gobernante, y por eso dice el Filósofo[33] en *Metaphysica* que el rey es el principio del movimiento para su imperio.

De esta manera se comporta también el mandato de algún dirigente cuando obliga en cosas voluntarias, según el tipo de obligación que puede darse en la voluntad; así como la acción corporal se refiere a la obligación de las cosas corporales con necesidad de coacción. Sin embargo, la acción del agente corporal sólo induce necesidad en las cosas por contacto de la misma acción con la cosa sobre la que actúa; por eso, tampoco el imperio de algún rey o señor obliga a nadie, a no ser que el imperio "toque" [*attingat*] al mismo que es imperado; y éste es tocado por la ciencia. De ahí que alguien sólo es obligado por algún precepto mediante la ciencia de ese precepto; y por eso aquél que no es capaz de

---

32 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, V, 2, 1129 b 8.

33 Aristóteles, *Metaphysica*, V, 1, 1013 a 10.

conocer el precepto, no está obligado por el precepto. Ni nadie ignorante del precepto se dice que esté obligado a realizarlo salvo en el supuesto de que tuviera que conocerlo. Pero si no tenía que conocerlo y no lo conocía, de ningún modo está obligado por el precepto: pues así como el agente corporal sólo actúa en las cosas corporales por contacto, así en las cosas espirituales el precepto sólo obliga por la ciencia. Y por eso, así como es la misma la fuerza por la que actúa el tacto y por la cual actúa la virtud del agente –pues el tacto sólo actúa por la virtud del agente y la virtud del agente sólo mediante el tacto– así también es la misma la fuerza por la cual el precepto obliga y por la cual obliga la ciencia, pues la ciencia sólo obliga por la virtud del precepto y el precepto obliga sólo por la ciencia. Y por eso, como la conciencia no es otra cosa que la aplicación del conocimiento al acto, queda claro que se dice que la conciencia obliga en la fuerza del precepto divino.

RESPUESTAS

1. El hombre no se da la ley a sí mismo, sino que por el acto de su conocimiento –mediante el que conoce la ley hecha por otro– se obliga a cumplirla.

2. El consejo se dice de dos maneras: según la primera, en efecto, el consejo es el acto de la razón que investiga acerca de lo que se ha de hacer; y este consejo se relaciona con la elección como el razonamiento o la cuestión a la conclusión, como se sigue por lo dicho por el Filósofo[34] en *Ethica*. Considerado el consejo de este modo no se opone a precepto [*praeceptum*], porque acerca de las cosas que se encuentran en el precepto también nos aconsejamos de esta manera. Y por eso de un consejo semejante puede nacer una obligación para alguien. Así, pues, se dice que el consejo se encuentra en la conciencia en cuanto a un modo de aplicación, a saber, cuando se investiga sobre cómo actuar. De una segunda manera, se llama consejo a la persuasión o inducción que no tiene fuerza coactiva para hacer algo. Así considerado, el consejo se opone al precepto, como ocurre con las exhortaciones amistosas; y de este tipo de consejo parte la conciencia algunas veces: pues se aplica algunas veces la ciencia de este consejo al acto particular. Pero como la conciencia sólo obliga en virtud de aquello que está en la conciencia, la conciencia que se deriva de un consejo sólo puede obligar al modo en que lo hace el consejo: de modo que no lo desprecie, aunque no lo cumpla.

3. Aunque el hombre no sea superior a sí mismo, con todo, aquél de cuyo precepto tiene conocimiento sí es superior a él. Y así, es obligado por su conciencia.

---

[34] Aristóteles, *Ethica Nichomaquea*, III, 5, 1112 b 20.

4. La conciencia errónea no basta para absolver cuando se peca con el mismo error, por ejemplo, cuando se yerra acerca de aquellas cosas que se tenía que saber. Pero si hubiera error acerca de aquellas cosas que no tenía que saber es absuelto por su conciencia, como se ve claro en el caso de aquel que peca por ignorancia de los hechos, cuando, por ejemplo, se une a una mujer ajena pensando que es la suya.

ARTÍCULO 4

Si la conciencia errónea obliga[35]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Como dice San Agustín[36], pecado es cualquier dicho, hecho o deseo contrario a la ley de Dios. Por tanto nada se obliga a pecar, sino la ley de Dios. Pero la conciencia errónea no es según la ley de Dios. Luego no obliga al pecado.

2. Sobre *Romanos* (13, 1): "A los poderes, toda alma" etc., dice la glosa de Agustín[37] que la potestad inferior no debe ser obedecida contra el precepto del superior, como no se debe obedecer al procónsul si manda algo contrario al emperador. Pero la conciencia es inferior al mismo Dios. Por tanto, cuando la conciencia manda algo contrario a los preceptos de Dios, el precepto de la conciencia que yerra no parece obligar en modo alguno.

3. Según San Ambrosio[38], el pecado es la transgresión de la ley divina y la desobediencia a los mandatos celestiales. Por tanto, peca todo el que se desvía de la obediencia a la ley divina. Pero la conciencia errónea hace que uno se desvíe de la obediencia a la potestad divina, cuando por ejemplo, alguien tiene conciencia de hacer algo que está prohibido por la ley divina. Luego la conciencia errónea, cuando es seguida, más bien induce al pecado que obliga al pecado en la medida en que no se observa.

---

35 *In II Sententiarum*, d. 39, q. 3, a. 3; *Summa Theologiae*, I-II, q. 19, a. 5; *Quaestiones Quodlibetales*, III, q. 12, a. 2.

36 San Agustín, *Contra Faustum*, XXII, 27 (PL 42, 418).

37 *Glossa* Pedro Lombardo (PL 191, 1505B).

38 San Ambrosio, *De paradiso*, c. 8 (PL 14, 309C).

4. Según el derecho[39] si alguien tiene conciencia de que su mujer se acerca a él en algún grado prohibido, y su conciencia es probable, debe seguir su conciencia incluso contra el precepto de la Iglesia, también si a éste se añade la excomunión. Pero si la conciencia no es probable, no liga a su cumplimiento, sino que debe más obedecer a la Iglesia. Ahora bien, la conciencia errónea, principalmente en aquellas cosas que son malas por sí mismas, en ningún modo es probable. Luego tal conciencia no obliga.

5. Dios es más misericordioso que todo señor temporal. Pero un señor temporal no imputa al hombre aquel pecado que se ha cometido por error. Luego con menor razón estará alguien obligado al pecado, cara a Dios, por la conciencia errónea.

6. Mas podría decirse que la conciencia errónea obliga acerca de las cosas indiferentes, y no acerca de aquellas que son de suyo malas. Pero en contra, en aquellas cosas que son de suyo malas, se dice que la conciencia errónea no obliga, porque el dictamen de la razón natural lleva a lo contrario. Ahora bien, de modo similar, también la razón natural dicta lo contrario a la conciencia errónea que se equivoca acerca de las cosas indiferentes. Luego, de manera semejante, tampoco ésta obliga.

7. Una obra indiferente se refiere a ambos extremos. Pero lo que se refiere a ambas cosas no es necesario que ocurra o no ocurra. Luego respecto a las obras indiferentes nadie es obligado necesariamente por la conciencia.

8. Si alguien obra contra la ley de Dios llevado por la conciencia errónea, no está excusado de pecado. Así pues, si aquél que actuara en contra de la conciencia errónea pecara, se seguiría que tanto si actuara según la conciencia errónea como si no actuara, incurriría en pecado. Por tanto estaría perplejo, porque no podría evitar el pecado, lo cual parece imposible porque según San Agustín[40] nadie peca en aquello que no puede evitar. Luego es imposible que tal conciencia errónea obligue.

9. Todo pecado se reduce a algún género de pecado. Pero si la conciencia dicta a alguien que cometa fornicación, el abstenerse de ello no puede reducirse a ningún género de pecado. Por tanto, al actuar así contra la conciencia no pecaría. Luego tal conciencia no obliga.

---

[39] *Decretales*, V, tit. 39, c. 44 (ed. Friedberg, II, 908).

[40] San Agustín, *De duabus animabus*, c. 10 (PL 42, 103), c. 11 (PL 42, 105); *De libero arbitrio*, III, c. 18 (PL 32, 1295).

EN CONTRA

1. En *Romanos* (14, 23) se dice: "todo lo que no nace de la fe es pecado", cuya *Glossa*[41] dice "esto es, es pecado según la conciencia, incluso si es bueno en sí mismo". Pero la conciencia que prohíbe aquello que es bueno en sí mismo es una conciencia errónea. Luego tal conciencia obliga.

2. Observar lo mandado por la ley después del tiempo de la gracia revelada no era indiferente, sino malo de suyo: por eso se dice en *Gálatas* (5, 2): "Si os circuncidáis, Cristo no os aprovecha de nada". Y, con todo, la conciencia obligaba a mantener la circuncisión, por lo que allí mismo se añade: "Mas testifico que todo aquél que se circuncide, debe cumplir todo lo prescrito por la ley". Luego la conciencia errónea obliga incluso en las cosas malas de suyo.

3. El pecado consiste principalmente en la voluntad. Ahora bien, cualquiera que transgrede el precepto divino tiene mala voluntad, y por tanto peca. Pero cualquiera que cree que algo es precepto y lo quiere transgredir, tiene voluntad de no guardar la ley, y por tanto peca. El que tiene conciencia errónea, tanto en estas cosas que son malas por sí mismas como en cualquier otra cosa, cree que aquello que es contrario a su conciencia es contrario a la ley de Dios. Luego si quiere hacerlo, quiere hacer algo contra la ley de Dios, y de este modo peca. Y así, la conciencia aunque sea errónea, obliga al pecado.

4. Según el Damasceno[42] la conciencia es "ley de nuestro entendimiento". Pero hacer algo contra la ley es pecado. Luego también lo es hacer algo de cualquier modo contra la conciencia.

5. Alguien es ligado por el precepto. Pero esto que la conciencia dicta se convierte en precepto. Luego de cualquier modo la conciencia que es errónea obliga.

SOLUCIÓN

Acerca de este asunto se han dado opiniones diversas. Por un lado, unos afirman que la conciencia puede equivocarse tanto en las cosas que son malas de suyo como en las indiferentes. Así pues, la conciencia errónea no obliga en estas cosas que son malas de suyo, pero sí en las que son indiferentes. Quienes dicen esto no parecen entender lo que significa que la conciencia obligue. Se dice, en efecto, que la conciencia obliga, en el sentido de que alguien que no sigue la conciencia, incurre en pecado, pero no en el sentido de que alguien que siga la conciencia obre rectamente, pues en ese caso habría que decir que un consejo obliga, pues aquél que sigue el consejo, obra rectamente. Sin embargo, no decimos que los consejos obliguen, pues el que deja de lado el consejo no

---

41 *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 191, 1519 D).

42 San Juan Damasceno, *De fide*, IV, c. 22 (PG 94, 1200A; Bt 359).

peca. En cambio, decimos que los preceptos obligan porque, de no guardarlos, incurrimos en pecado. Así pues, el motivo por el que se dice que la conciencia obliga a hacer algo no es que al hacerlo según tal conciencia, sería bueno, sino porque, si no lo hace, se incurre en pecado. Ahora bien, no parece posible que alguien evite el pecado si la conciencia, por mucho que sea errónea, le dice que algo es precepto de Dios –tanto si es indiferente como si es malo de suyo–; y si se dispone a actuar en sentido contrario mientras permanece en él tal conciencia. Pues, por ello mismo, y por lo que a él respecta, tiene voluntad de no observar la ley de Dios, de modo que peca mortalmente. Así pues, aunque pudiera deponer tal conciencia errónea, con todo ésta obliga mientras permanece, porque su transgresor incurre en pecado necesariamente.

Con todo, la conciencia recta obliga de diferente modo a como lo hace la conciencia errónea: pues la recta obliga en sentido absoluto y por sí misma, mientras que la errónea obliga relativamente y de manera accidental.

Y digo que la recta obliga en sentido absoluto [*simpliciter*] porque obliga absolutamente y en toda ocasión. Pues si alguien tiene conciencia de que ha de evitar el adulterio, no puede modificar esta conciencia sin incurrir en pecado, porque en el mismo hecho de modificarla, equivocándose, pecaría gravemente; pues permaneciendo aquélla no puede dejarla de lado en el acto sin pecar, y por eso obliga absolutamente y en toda ocasión. Pero la conciencia errónea sólo obliga de manera relativa [*secundum quid*] porque lo hace bajo una condición. En efecto, aquél a quien su conciencia le dicta que tiene que fornicar no está obligado a ello de tal modo que, en caso de no fornicar, no pudiera evitar el pecado, sino bajo esta condición, a saber: mientras la conciencia dure. Pero esta condición puede ser eliminada sin pecado, por lo que tal conciencia no obliga en toda ocasión, ya que puede ocurrir algo –a saber, la modificación de esta conciencia– por lo que alguien no quede vinculado a ella en lo sucesivo. Pero lo que es sólo bajo condición es relativo.

Afirmo también que la conciencia recta obliga por sí misma, y la errónea sólo accidentalmente, y esto puede verse por lo siguiente. Quien quiere o ama una cosa a causa de otra, ama por sí mismo aquello por lo que ama, y ama relativamente lo que ama a causa de otra cosa: como alguien a quien le gusta el vino por lo dulce, le gusta lo dulce por sí mismo, y el vino sólo de manera accidental. Pero aquél que tiene conciencia errónea creyendo que es recta –de otro modo no erraría– está unido a ella a causa de la rectitud que cree encontrar en ella; propiamente hablando está unido a la conciencia recta, y a la errónea sólo de manera accidental, en cuanto que esta conciencia que considera recta, resulta ser errónea. Y de ahí que, propiamente hablando, esté ligado por la conciencia recta, y accidentalmente por la errónea. Y esta solución puede tomarse de las pala-

bras del Filósofo[43] en la *Ethica*, donde casi plantea la misma cuestión, a saber, si debe decirse que es incontinente el que se aparta de la razón recta solamente, o el que se aparta también de la falsa. Y resuelve que, propiamente, el incontinente se aparta de la recta razón, y accidentalmente también de la falsa, y de la primera de manera absoluta, y de la otra de manera relativa, porque lo que es por sí mismo es absolutamente, mientras que lo que es accidentalmente es de manera relativa.

RESPUESTAS

1. Aunque aquello que dicta la conciencia errónea no sea conforme a la ley de Dios, es tomado por quien yerra como la misma ley de Dios, y por eso, hablando propiamente, si se aparta de esto se aparta de la ley de Dios, aunque accidentalmente ocurre que no se aparta de la ley de Dios.

2. Aquel argumento es procedente cuando los preceptos de la razón superior e inferior son distintos y por sí mismo cada uno de ellos por separado llegara a aquél que es obligado por el precepto. Lo cual no ocurre aquí, porque el dictamen de la conciencia no es otra cosa que la llegada del precepto de Dios a aquél que tiene conciencia, como es evidente por lo dicho[44]. Pero sería similar en el ejemplo propuesto si el precepto del emperador sólo pudiera llegar a alguien mediante el procónsul, y el procónsul que lo prescribe sólo lo prescribiera como recitando el precepto del emperador: pues entonces lo mismo sería menospreciar el precepto del emperador y el del procónsul, tanto si el procónsul dijera la verdad como si mintiera.

3. La conciencia errónea que se equivoca en estas cosas que son de suyo malas, dicta cosas contrarias a la ley de Dios, sin embargo dice que estas cosas que dicta son ley de Dios, y por eso el transgresor de esa conciencia resulta ser como transgresor de la ley de Dios, aunque también si sigue la conciencia, cumpliendo aquella obra, peque mortalmente contra la ley de Dios, porque en el mismo error había pecado, por ocurrir éste a causa de la ignorancia de aquello que debía saberse.

4. Cuando la conciencia no es probable, entonces debe ser abandonada. Con todo, mientras permanece, si se obra contra ella, se peca mortalmente. Por tanto, mediante esto no se prueba que la conciencia errónea no obligue mientras permanezca, sino sólo que no obliga de manera absoluta y en toda ocasión.

5. Por aquel argumento no se concluye que la conciencia errónea no obligue al pecado si no se sigue, sino que, si se sigue, excusa de pecado, dado que no se da a propósito. Sin embargo, esta conclusión sólo es verdadera cuando el mismo

---

43 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 10, 1151 a 29ss.

44 *Supra*, a. 3.

error no es pecado, por ejemplo cuando ocurre por ignorancia de los hechos. Pero si ocurre por ignorancia del derecho entonces no concluye: porque la misma ignorancia es pecado. Pues tampoco frente a un juez de este mundo se excusa al que alega ignorancia de la ley que debiera conocer.

6. Aunque en la razón natural se encuentren [los principios] a partir de los cuales se podría alcanzar lo contrario de aquello que dicta la conciencia errónea –tanto si es un error acerca de cosas indiferentes como si es acerca de cosas malas de suyo–, con todo la razón natural no dictamina en el acto, pues si dictara lo contrario no erraría la conciencia.

7. Aunque una obra indiferente en sí misma puede referirse a ambas cosas, con todo, a quien estima que esta obra cae bajo precepto no le resulta indiferente a causa de su propia estimación.

8. Aquel que tiene conciencia de que debe cometer fornicación, no está perplejo en sentido absoluto, porque puede hacer algo para no incidir en pecado, a saber, abandonar su conciencia errónea. Pero está perplejo relativamente, a saber, mientras permanezca la conciencia errónea, y esto no es inconveniente para que un hombre cualquiera no pueda evitar el pecado. Al igual que, supuesta la intención de vanagloria, quien debe dar limosna no puede evitar el pecado: pues si la da con tal intención peca, pero si no la da transgrede el precepto.

9. Cuando la conciencia errónea dicta que se debe hacer algo, lo dicta bajo alguna razón de bien: o como una obra de justicia o como una de templanza, y así en todas las demás virtudes. Y por eso el transgresor incurre en el vicio contrario a aquella virtud bajo cuya especie la conciencia lo ha dictado. O si lo dicta bajo la especie de precepto divino o sólo de algún prelado, la conciencia transgresora incurre en pecado de desobediencia.

ARTÍCULO 5

Si la conciencia errónea obliga más o menos en las cosas indiferentes que el precepto del prelado

Parece que obliga menos.

OBJECIONES

1. El religioso subordinado ha hecho voto de obedecer a su prelado, pero debe dar cuenta de su voto, como se dice en el *Salmo* (75, 12): “haced votos y

cumplidlos". Luego parece que tiene que obedecer al prelado contra su propia conciencia, y así más al prelado que a la conciencia.

2. El prelado siempre debe ser obedecido en aquellas cosas que no son contrarias a Dios. Pero las cosas indiferentes no son contrarias a Dios. Luego en éstas se ha de obedecer al prelado, y así se concluye lo mismo que antes.

3. Se debe obedecer en mayor medida a la potestad del prelado que a algo inferior, como se dice en la *Glossa*[45] a *Romanos* (13, 2). Pero el alma del prelado es superior al alma del subordinado. Luego más obligado se encuentra el subordinado por el imperio del prelado que por su propia conciencia.

4. El subordinado no debe juzgar sobre el precepto del prelado, sino más bien el prelado sobre los actos de los subordinados. Ahora bien, el subordinado juzgaría sobre el precepto del prelado si se apartase de su precepto a causa de su conciencia. Luego siempre que la conciencia dicte lo contrario en las cosas indiferentes, más se debe atener al precepto del prelado.

EN CONTRA

Un vínculo espiritual es más fuerte que uno corporal, y más interior que exterior. Pero la conciencia es un vínculo espiritual interior; mientras que, según parece, la prelacía es un vínculo extrínseco y corporal. Pues todo prelado actúa según la dispensación temporal. Y por eso, se anula cuando se llega a la eternidad como se dice en la Glossa[46] a *1 Corintios* (15, 24). Luego parece que se debe obedecer más a la conciencia que al prelado.

SOLUCIÓN

La solución a esta cuestión se alcanza suficientemente con lo dicho hasta el momento. Más arriba[47] se ha dicho, en efecto, que la conciencia sólo obliga en virtud del precepto divino, ya según la ley escrita, ya según la ley ínsita en la naturaleza. Así pues, comparar el vínculo de la conciencia al vínculo que se sigue del precepto del prelado no es otra cosa que comparar el vínculo del precepto divino al vínculo del precepto del prelado. Por eso, cuando el precepto divino obliga contra el precepto del prelado, obliga más que el precepto del prelado, y así también el vínculo de la conciencia será mayor que el vínculo al precepto del prelado, y la conciencia obligará también cuando haya un precepto contrario del prelado.

---

45 *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 191, 1505B).

46 *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 191, 1679C).

47 *Supra*, a. 3.

No obstante, esto se da de diferente manera en la conciencia recta y en la errónea: pues la conciencia recta obliga de manera absoluta y perfecta contra el precepto del prelado; ciertamente de manera absoluta porque su obligación no puede perder vigor, ya que tal conciencia no puede ser abandonada sin incurrir en pecado; de manera perfecta porque la conciencia recta no sólo obliga de modo que el que no la siga incurre en pecado, sino también porque el que la sigue es inmune de pecado, aunque obre en contra del precepto del prelado.

Pero la conciencia errónea obliga contra el precepto del prelado en las cosas indiferentes de una manera relativa e imperfecta. De manera relativa porque no obliga en toda ocasión, sino sólo bajo condición y mientras dure; pues uno puede y debe abandonar tal conciencia. De manera imperfecta porque obliga de tal modo que quien no la sigue incurre en pecado, pero no de tal modo que quien la sigue evita el pecado cuando hay un precepto contrario del prelado que obliga en cosas indiferentes: en este caso peca, tanto si no lo hace, porque obra contra su conciencia, como si lo hace, porque desobedece al prelado. Pero peca más si no hace lo que su conciencia le dicta mientras dura, porque ésta obliga más que el precepto del prelado.

RESPUESTAS

1. Quien hace voto de obediencia debe obedecer en esas cosas a las que se refiere dicho voto, y esta obligación no desaparece por el error de conciencia; y, al mismo tiempo, mediante este voto no es liberado del vínculo de la conciencia. Y así permanece en él una doble obligación contraria, de las cuales una, la que procede de la conciencia, es mayor porque es más fuerte, menor sin embargo porque es más resoluble. Pero la otra se da en sentido contrario: pues aquella obligación que se tiene con el prelado no se puede romper de una manera semejante a como se puede modificar la conciencia errónea.

2. Aunque aquella obra sea por sí misma indiferente, con todo por el dictamen de la conciencia deja de serlo.

3. Aunque el prelado sea superior al subordinado, Dios, por referencia a cuyo precepto se vincula la conciencia, es mayor que el prelado.

4. El subordinado no tiene que juzgar del precepto del prelado, sino del cumplimiento del precepto que se refiere a él mismo. En efecto, cada uno tiene que examinar sus actos por relación a la ciencia que tiene de Dios, tanto si es natural como si es adquirida o infusa: pues todo hombre debe actuar según la razón.

CUESTIÓN 18
EL CONOCIMIENTO DEL PRIMER HOMBRE EN EL ESTADO DE INOCENCIA*

Primero, se pregunta si en el estado de inocencia el hombre conocía a Dios por la esencia.

Segundo, si el hombre en el estado de inocencia veía a Dios por medio de las criaturas.

Tercero, si Adán en el estado de inocencia tenía fe acerca de Dios.

Cuarto, si Adán en el estado de inocencia tenía noticia de todas las criaturas.

Quinto, si Adán en el estado de inocencia veía a los ángeles por la esencia.

Sexto, si Adán en el estado de inocencia podía errar o ser engañado.

Séptimo, si los hijos que hubieran nacido de Adán en el estado de inocencia habrían tenido ciencia plena de todas las cosas como la tuvo Adán.

Octavo, si los niños en el estado de inocencia hubieran tenido el uso pleno de razón nada más nacer.

---

* Traducción de José Ignacio Murillo.

ARTÍCULO 1

Si el hombre en el estado de inocencia conocía a Dios por la esencia[1]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Dice el Maestro[2] en las *Sententiae* que: "el hombre antes del pecado vio a Dios sin medio". Pero ver a Dios sin medio es verlo por la esencia. Luego en el estado de inocencia vio a Dios por esencia.

2. Mas podría decirse que el Maestro entiende que vio a Dios sin medio refiriéndose a la nube de la culpa, pero sin excluir la mediación de la criatura. Pero en contra el mismo Maestro[3] dice en ese lugar que, como nosotros vemos a Dios mediatamente, es preciso que lleguemos a él por medio de las criaturas. Por tanto parece que se refiere al medio de la criatura. Pero ver sin mediación de criatura es ver a Dios por esencia; luego etc.

3. En *Filipenses* (4, 7) se dice: "La paz de Dios que supera todo sentido". Esto –en cuanto se refiere a la paz que Dios concede a los bienaventurados en la patria [celestial]– lo expone la *Glossa*[4] de este modo: "Todo sentido, es decir, nuestro entendimiento, no el de aquellos que siempre ven el rostro del Padre". Por esto se puede sostener que la paz o alegría de los bienaventurados excede el entendimiento de todo aquel que no goza de esa alegría. Pero Adán en el estado de inocencia vio las alegrías de los bienaventurados, por lo que dice San Gregorio en *Dialogorum*[5]: "El hombre, al pecar, derramado fuera de sí mismo, ya no podía ver aquellas alegrías de la patria celestial que antes solía contemplar". Luego Adán en aquel estado gozaba de la alegría de la patria celeste.

4. Hugo de San Víctor[6] dice que el hombre en dicho estado conocía a su creador con aquel conocimiento con el que se mostraba, mediante la presencia de la contemplación, de manera más manifiesta. Pero ver a Dios por la presencia de la contemplación es, según parece, verlo por esencia. Luego Adán en aquel estado vio a Dios por esencia.

---

1 *In II Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 1; *Summa Theologiae*, I, q. 94, a. 1.

2 Pedro Lombardo, *Sententiae*, IV, d. 1, c. 5.

3 Pedro Lombardo, *Sententiae*, IV, d. 1, c. 5.

4 *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 192, 254B).

5 San Gregorio Magno, *Dialogorum,* IV, c. 1 (PL 77, 317C).

6 Hugo de San Víctor, *De sacramentis*, I, pars VI, c. 14 (PL 176, 271C).

5. El hombre fue hecho para ver a Dios. Pues Dios lo hizo criatura racional para que fuera partícipe de su bienaventuranza, que consiste en verlo, como se dice en las *Sententiae*[7]. Así pues, si Adán en el estado de inocencia no veía a Dios por esencia, era sólo porque algún medio se lo impedía. Ahora bien, no se lo impedía la mediación de la culpa, de la que entonces era inmune, y tampoco la de la criatura, porque Dios era más íntimo al alma del hombre que cualquier otra criatura. Luego Adán en el estado de inocencia vio a Dios por esencia.

6. Del mismo modo que la dimensión afectiva del hombre sólo se colma con el sumo bien, la cognoscitiva sólo se colma con la verdad suprema, como se expone en *De spiritu et anima*[8]. Ahora bien, en todo hombre se encuentra el deseo de su propia perfección. Por tanto Adán, en el primer estado, deseaba ver a Dios por esencia. Pero todo el que carece de lo que desea se entristece. Así pues, si Adán no vio a Dios por esencia, estaba triste, mas esto es falso, porque la aflicción, siendo pena, no puede preceder a la culpa. Luego Adán vio a Dios por esencia.

7. El alma del hombre está hecha a imagen de Dios de tal modo que es formada por la verdad primera sin interposición de ninguna criatura, como se dice en el libro *De spiritu et anima*[9]. Pero la imagen permanecía íntegra y pura en el hombre en el estado de inocencia. Luego se dirigía a la misma suma verdad sin intermediario y así veía a Dios por esencia.

8. Para que entendamos algo en acto sólo se requiere que la especie se haga inteligible en acto por abstracción de la materia y de las condiciones de la materia –lo que corresponde al entendimiento agente– y que se reciba en el entendimiento –lo que corresponde al entendimiento posible–. Pero la esencia divina es inteligible de suyo, ya que está separada de la materia. Además era íntima al alma del mismo hombre, ya que se dice que Dios está en todas las cosas por esencia. Así pues, como no había ningún impedimento en el alma del hombre en el estado de inocencia, parece que éste veía a Dios por esencia.

9. Como el alma de Adán en el estado de inocencia estaba debidamente ordenada, la razón superior no era menos perfecta respecto de su objeto que la inferior respecto del suyo propio. Pero la razón inferior, a la que corresponde dirigirse a lo temporal, podía ver las cosas temporales inmediatamente. Luego también la razón superior, a la que corresponde considerar lo eterno, podía ver inmediatamente la esencia eterna de Dios.

10. Aquello por lo que algo se hace sensible en acto –es decir, la luz– es conocido inmediatamente por el sentido de la vista. Por tanto, también aquello por

---

7 Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 1, c. 4.

8 *De spiritu et anima*, c. 11 (PL 40, 786).

9 *De spiritu et anima*, c. 11 (PL 40, 786).

lo que algo se hace inteligible en acto es inmediatamente conocido por el entendimiento del hombre. Pero nada se vuelve inteligible en acto sino en cuanto está en acto; y puesto que sólo Dios es acto puro, es Él por el que todo se vuelve inteligible. Luego el entendimiento del hombre en el primer estado veía inmediatamente a Dios ya que entonces no tenía ningún impedimento.

11. El Damasceno[10] dice que el hombre en el estado de inocencia "tuvo una vida bienaventurada y era rico en todo". Pero la bienaventuranza de la vida consiste en ver a Dios por esencia. Luego veía a Dios por esencia.

12. El mismo Damasceno[11] dice que el hombre entonces era alimentado "con una fruición dulcísima de la contemplación, como el ángel". Pero los ángeles ven a Dios por esencia. Luego también Adán en aquel estado veía a Dios por esencia.

13. La naturaleza del hombre era más perfecta en el estado de inocencia que después, en el estado de pecado. Pero a algunos les ha sido concedido, tras el estado de pecado, ver a Dios por esencia mientras existen en esta vida mortal, como dice San Agustín de Pablo y Moisés en *De Genesi ad litteram*[12], y en *De videndo Deum*[13]. Luego con mayor razón Adán en el estado de inocencia vio a Dios por esencia.

14. Sobre *Génesis* (2, 21), "Indujo el Señor Dios un sopor en Adán, etc.", comenta la *Glossa*[14]: "Se entiende rectamente que el éxtasis fue provocado para que la mente de Adán, hecha partícipe de la curia angélica y entrando en el santuario de Dios, entendiera los novísimos". Por tanto, parece que aquel sopor fue un cierto rapto. Pero aquellos que padecen un rapto ven a Dios por esencia. Luego también Adán vio a Dios por esencia.

15. Según el Damasceno[15], Adán no sólo fue colocado en un paraíso corporal, sino también espiritual. Ahora bien, el paraíso espiritual no es otra cosa que la bienaventuranza, que consiste en la visión de Dios por esencia. Luego vio a Dios por esencia.

16. San Agustín[16] dice en *De civitate Dei* que en el estado de inocencia "no faltaba nada que se alcance con la buena voluntad". Pero la buena voluntad podía llegar a ver a Dios por esencia. Luego esto no faltaba a los primeros padres, y así veían a Dios por esencia.

---

10 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 11 (PG 94, 912A; Bt 106).

11 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 11 (PG 94, 916C; Bt 109).

12 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 27-28 (PL 34, 477-478)

13 San Agustín, *Epistola 147*, *De videndo Deo*, c. 13 (PL 33, 610).

14 *Glossa ordinaria*, de San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IX, c. 19 (PL 34, 408).

15 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 11 (PG 94, 916B; Bt 108).

16 San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 10 (PL 41, 417).

EN CONTRA

1. San Agustín[17] dice en el *De Trinitate* que la visión de Dios por esencia es toda la recompensa de los santos. Pero Adán en el estado de inocencia no era bienaventurado. Luego no veía a Dios por esencia.

2. San Bernardo[18] dice que en el estado de vía Dios puede ser amado por entero, pero no ser visto por entero. Pero lo sería si se viera por esencia, ya que ésta es simple. Luego, cuando Adán se encontraba en el estado de viador, no pudo ver a Dios por esencia.

3. El alma, oprimida por el peso de la carne, pierde el conocimiento distinto de las cosas. Por lo que Boecio[19] dice en *De philosophiae consolatione* que, al retener el conjunto, pierde los singulares. Pero en el estado de inocencia el alma del hombre estaba hasta cierto punto disminuida por el cuerpo, aunque no tanto como después del pecado. Luego no alcanzaba la esencia divina, para la cual se requiere una disposición perfectísima de la mente.

4. Ser al mismo tiempo viador y comprehensor corresponde sólo a Cristo. Pero Adán en el estado de inocencia era viador, lo que se manifiesta en que pudo pecar. Luego no fue comprehensor y, por tanto, no vio a Dios por esencia.

SOLUCIÓN

Algunos dijeron que ver a Dios por esencia no solo acontece en la patria celestial, sino también en el estado itinerante [*in via*], aunque no tan perfectamente en el estado itinerante como en la patria. Y según esto el hombre en el estado de inocencia tenía una visión intermedia entre la de los bienaventurados y la de los hombres después del pecado, ya que pudo ver menos perfectamente que los bienaventurados y más perfectamente que el hombre tras el pecado. Pero esta afirmación es contraria a los testimonios de las Escrituras[20], que concuerdan en poner la bienaventuranza definitiva del hombre en la visión divina; de modo que por el hecho de ver a Dios se es feliz. Y así ninguno de los que se encuentran todavía en el camino hacia la bienaventuranza, puede ver a Dios por esencia, ni siquiera Adán en el estado de inocencia, como sostiene la opinión común. Y esta verdad se puede mostrar por la razón.

En efecto, a cada naturaleza se le puede asignar algo último en lo que consiste su perfección última. Pues la perfección del hombre en cuanto hombre consiste solamente en el acto de intelección, por el cual le es propio el ser hombre. En

---

17 San Agustín, *De Trinitate*, I, c. 9 (PL 42, 833).

18 Pseudo-Bernardo, *Liber de contemplando Deo*, c. 8 (PL 184, 376).

19 Boecio, *De philosophiae consolatione*, V, prosa 3 (PL 63, 845A).

20 Cfr. *1 Juan*, 3, 2; *1 Corintios*, 13, 12.

la operación del entendimiento se pueden distinguir diferentes grados de dos modos. De un modo, por la diversidad de los inteligibles. Pues cuanto más excelentemente entiende alguien un inteligible, tanto más excelente es su inteligencia. De ahí que, como se afirma en *Ethica*[21], la operación más perfecta del entendimiento es la que ejerce el entendimiento bien dispuesto en orden al último inteligible, del mismo modo que la visión corporal más hermosa corresponde a la vista en la medida en que "está bien dispuesta respecto a lo más hermoso que cae bajo la visión". De otro modo, en la operación del entendimiento hay grados según el modo de entender. Pues es posible que uno e idéntico inteligible sea entendido de diverso modo por parte de varios, de un modo más perfecto por uno y de otro menos perfecto por otro. Y así, no es posible que se hable del último término de la perfección humana según algún modo de entender, ya que en estos modos se pueden considerar infinitos grados, de entre los cuales uno entiende de modo más perfecto que otro. Y tampoco hay nadie que entienda tan perfectamente que no se pueda pensar otro que lo haga con más perfección, salvo Dios, que entiende todas las cosas con infinita claridad. Por eso conviene que el último término de la perfección humana consista en entender un inteligible perfectísimo, que es la esencia divina. Así pues, una criatura racional es bienaventurada por ver la esencia de Dios, no por verla con una determinada claridad o por verla más o menos. De modo que la visión del bienaventurado no se distingue de la visión del viador por ser más o menos perfecta, sino por ver o no ver. Y, por tanto, cuando Adán estaba todavía en camino a la bienaventuranza, no vio a Dios por esencia.

RESPUESTAS

1. En la visión se puede hablar de 'medio' según tres sentidos: uno es el medio bajo el que se ve [*sub quo*]; otro el medio en el que se ve [*quo*] –que es la especie de la cosa vista–; y otro el medio de donde [*a quo*] se recibe el conocimiento de la cosa vista. Así, por ejemplo, en la visión corporal el medio bajo el cual [*sub quo*] se ve es la luz, por la que algo se hace visible en acto y la vista se capacita para ver; el medio en el que [*quo*] se ve es la especie misma de la cosa sensible, que está en el ojo, la cual, como forma del que ve en cuanto ve, es el principio de la operación de ver; y el medio por el que [*a quo*] se adquiere el conocimiento de la cosa vista es como un espejo, desde el cual a veces la especie de lo visible –pongamos por caso una piedra– se encuentra en el ojo no inmediatamente, por la misma piedra. Estos tres modos se encuentran también en la visión intelectual, de modo que a la luz corporal le corresponde la luz del entendimiento agente, como medio bajo el cual [*sub quo*] ve el entendimiento; a la especie visible le corresponde la especie inteligible, en la que [*quo*] el enten-

[21] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, X, 4, 1174 b 14.

dimiento posible se hace inteligente en acto; y el medio por el que [*a quo*] se adquiere el conocimiento de lo visto, como ocurre con el espejo, se corresponde con el efecto desde el cual llegamos al conocimiento de la causa, pues la semejanza de la causa no se imprime inmediatamente en nuestro entendimiento desde la causa, sino desde el efecto, en el cual resplandece la semejanza de la causa. Por eso tal conocimiento se denomina especular en virtud de su semejanza con la visión que se obtiene mediante un espejo.

En el estado posterior al pecado, el hombre necesita de un medio para conocer a Dios, que es como un espejo en el que resulta la semejanza del mismo Dios, pues es preciso que "por medio de lo creado" lleguemos a lo invisible de Él, como se dice en *Romanos* (1, 20). En el estado de inocencia, el hombre no necesitaba este medio, pero necesitaba otro medio que es como la especie de lo visto, ya que veía a Dios mediante alguna luz intelectual infundida en la mente del hombre por Dios, que era como una semejanza expresa de la luz increada. Pero no necesitará este medio en la patria [celestial], porque verá la esencia de Dios por sí misma y no por alguna semejanza suya ni inteligible ni sensible, pues ninguna semejanza creada puede representar a Dios tan perfectamente que viendo mediante ella alguien pueda conocer la misma esencia de Dios. Sin embargo, necesitará de la luz de la gloria en la patria, que será como el medio bajo el cual [*sub quo*] se ve, según dice el *Salmo* (35, 10): "En tu luz veremos la luz". Porque esta visión no es natural para ninguna criatura, sino sólo para Dios; de manera que ninguna criatura puede alcanzarla desde su propia naturaleza, sino que precisa ser ilustrada con una luz emitida de un modo divino. La segunda visión, que se lleva a cabo por un medio que es la especie, le es natural al ángel, pero está por encima de la naturaleza humana, de modo que para tenerla el hombre necesita la luz de la gracia. En cambio, la tercera compete a la naturaleza del hombre, y por ello es la única que queda tras el pecado. Y, por tanto, es claro que la visión con que el hombre ve a Dios en el estado de inocencia era intermedia entre la visión con que ahora vemos y la visión de los bienaventurados.

Así pues, es claro que el hombre, tras el pecado, necesita de un triple medio para ver a Dios: la criatura desde la cual asciende al conocimiento divino, la semejanza de Dios que toma de la criatura, y la luz que lo capacita para orientarse a Dios, sea natural –como es el caso del entendimiento agente– o gratuita –como la luz de la fe o de la sabiduría–. En el estado anterior al pecado necesitaba de un doble medio, a saber, el medio que es la semejanza de Dios, y la luz que elevaba o dirigía la mente. Los bienaventurados, en cambio, necesitan un solo medio: la luz de la gloria que eleva la mente. Dios, por su parte, se ve a sí mismo sin medio alguno, pues él mismo es la luz con que se ve.

2. El Maestro no niega que en el estado de inocencia se viera a Dios mediante una semejanza creada tomada como medio, sino que no necesitaba para ello a la criatura visible como medio.

3. Adán, en el estado de inocencia, no veía las alegrías de la curia celeste de modo que comprendiera cuáles y cuántas eran –pues esto sólo es propio de los bienaventurados–, pero conocía de ellas que existían, porque tenía una participación de ellas.

4. Dios es visto en la contemplación mediante la luz de la sabiduría, que eleva la mente para discernir las cosas divinas, pero no de tal modo que vea inmediatamente la misma esencia divina. Y así también la ven por la gracia los contemplativos tras el estado de pecado; aunque es vista más perfectamente en el estado de inocencia.

5. El hombre había sido hecho para ver a Dios, pero no al principio, sino al final de su perfección; y, por tanto, que al comienzo de su estado no viera a Dios por esencia no provenía de que se lo impidiera un obstáculo, sino un defecto propio, ya que todavía no disponía de la perfección que se requiere para ver la esencia divina.

6. Adán en el estado de inocencia deseaba ver a Dios por esencia, pero su deseo era ordenado: tendía a ver a Dios cuando correspondiera. De modo que no ver a Dios antes del momento oportuno no le causaba aflicción.

7. Se dice que nuestra mente es inmediatamente formada por la misma verdad primera, no porque la conozca en algún caso mediante un hábito, especie o criatura, sino por el modo con que lo modelado se forma de acuerdo con su modelo inmediato. Pues algunos sostuvieron, como se desprende de lo que dice Dionisio en el *De divinis nominibus*[22], que los entes superiores eran ejemplares de los entes inferiores, de modo que el alma del hombre procedía a través del ángel, y que se formaba a imagen del modelo divino mediante el ejemplar angélico. Pero esto se niega con lo dicho, pues la mente humana es creada inmediatamente por Dios y es formada inmediatamente por él como ejemplar. Y por eso también es beatificada inmediatamente en él como fin.

8. Aunque Dios sea por sí máximamente inteligible y estuviese presente en la mente del hombre en el estado de inocencia, no estaba presente en él como forma inteligible, ya que el entendimiento del hombre todavía no tenía la perfección que para ello se requiere.

9. El objeto de la razón superior según la condición de la naturaleza no es la misma esencia divina, sino ciertas razones que fluyen desde Dios a la mente, y que son también recibidas por las creaturas, con las cuales somos perfeccionados para ver las realidades eternas.

---

[22] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, VI, §9 (PG 3, 824D; Dion. 361).

10. El principio inmediato y próximo con el que lo que está en potencia se hace inteligible en acto es el entendimiento agente. Pero el primer principio con el que todo se hace inteligible es la luz increada. Y así, la esencia divina es a los inteligibles como la sustancia del sol a los visibles corporales. Pero no es necesario que quien ve el color vea la sustancia del sol en cuanto con él se ilumina el color. De modo semejante, tampoco es necesario que quien conoce un inteligible vea la esencia divina, sino que perciba la luz inteligible, que mana originalmente de Dios en cuanto en él hay algo inteligible en acto.

11. Lo que afirma el Damasceno no debe entenderse en el sentido de que Adán fuera bienaventurado en sentido absoluto, sino en el de que poseía cierta bienaventuranza adecuada a su estado. Al igual que en el estado de miseria se dice de algunos que son de algún modo bienaventurados, en virtud de alguna perfección que reside en ellos, según *Mateo* (5, 3): "Bienaventurados los pobres de espíritu", etc.

12. Tampoco el ángel en el estado de naturaleza ve a Dios por esencia, pues esto le compete sólo en virtud de la gloria. Adán en el estado de naturaleza tuvo por gracia aquel modo de visión que tiene el ángel por naturaleza, como se ha dicho, y por eso se dice que lo veía como otro ángel.

13. Moisés y Pablo vieron a Dios por esencia en virtud de una gracia privilegiada, y, sin embargo, aunque en sentido estricto todavía estuviesen en estado de viadores, de algún modo, en cuanto que veían a Dios por esencia, no estaban en estado de vía. Y por eso a Adán, según el estado de inocencia, en el que todavía era viador, no le correspondía ver a Dios por esencia. Aunque no hay inconveniente en aceptar que fuera elevado por un rapto por encima del conocimiento común que le correspondía, de modo que pudiera ver a Dios por esencia, ya que tal gracia se puedo conferir al hombre en el estado de inocencia igual que en el estado de pecado.

14. Si entendemos que el éxtasis de Adán fue como el rapto de Pablo, entonces diremos que aquella visión superaba el modo común de visión que entonces le correspondía. Pero, como no se dice expresamente que en aquel sopor viera a Dios por esencia, podemos decir que en aquel éxtasis fue elevado, no a ver la esencia de Dios, sino a conocer ciertas cosas de los divinos misterios más profundas de lo que entonces le correspondía según el modo del conocimiento humano.

15. El paraíso espiritual, en cuanto designa el deleite perfecto que constituye al bienaventurado, consiste en la visión de Dios; pero en cuanto designa en sentido estricto el deleite que tiene por objeto a Dios, el paraíso espiritual consiste en cualquier contemplación de Dios.

16. La voluntad no sería buena y ordenada si hubiera deseado tener lo que en aquel momento no le correspondía, y por esta razón el argumento no concluye.

ARTÍCULO 2

Si el hombre en el estado de inocencia veía a Dios por medio de las criaturas

Parece que no.

OBJECIONES

1. Conocer a Dios por medio de la criatura es conocer la causa por el efecto. Este es el conocimiento *colativo* o *venativo*, que, como es débil e imperfecto, no era propio del hombre en estado de inocencia. Luego Adán en el estado de inocencia no vio a Dios por medio de las criaturas.

2. Eliminada la causa, se elimina el efecto. Pero San Isidoro[23] atribuye el hecho de que el hombre vea a Dios por medio de las criaturas a la siguiente causa: que habiéndose apartado de Creador, se ha dirigido hacia las criaturas, lo que en el estado de inocencia todavía no se daba. Luego el hombre no veía entonces a Dios por medio de las criaturas.

3. Según Hugo de San Víctor[24], el hombre en aquel estado conocía a Dios por la presencia de la contemplación. Pero en la contemplación se ve a Dios sin mediación de la criatura. Luego no veía a Dios por medio de las criaturas.

4. San Isidoro[25] dice que el ángel, hecho antes que cualquier otra criatura, no conoció a Dios por medio de la criatura. Pero el hombre en estado de inocencia vio a Dios como otro ángel, según el Damasceno[26]. Luego tampoco él conoció a Dios desde las criaturas.

5. Las tinieblas no son la razón de conocer la luz. Pero toda criatura comparada con el Creador es tiniebla. Luego el Creador no puede ser conocido por medio de la criatura.

6. San Agustín[27] dice en *De Genesi ad litteram*: "Tal vez, digo, hablaba así con ellos", es decir, con los primeros padres, "aunque no con una participación de la sabiduría divina tan grande como alcanzan los ángeles, sino según el modo humano, tan inferior como quieras, pero con el mismo género de visitación y locución". Por lo que parece que puede aceptarse que el hombre en el estado de

---

23 San Isidoro de Sevilla, *Sententiae* (o *De summo bono*), I, c. 4, n. 2 (PL 83, 543C).

24 Hugo de San Víctor, *De sacramentis*, I, pars VI, c. 14 (PL 176, 271C).

25 San Isidoro de Sevilla, *Sententiae* (o *De summo bono*), I, c. 10, n. 3 (PL 83, 554B).

26 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 11 (PG 94, 916C; Bt 109).

27 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XI, c. 33 (PL 34, 447).

inocencia conocía a Dios con el tipo de conocimiento con el que los ángeles lo conocen. Pero los ángeles no conocen a Dios por medio de las criaturas, como pone de manifiesto San Agustín[28] en *De Genesi ad litteram*, y Dionisio[29] en *De divinis nominibus*. Luego el hombre en el estado de inocencia no conocía a Dios por medio de las criaturas.

7. El alma del hombre es más semejante a Dios que cualquier criatura sensible. Luego cuando el alma del hombre estaba en su pureza no tendía al conocimiento de Dios por medio de la criatura visible.

8. Dado un conocimiento más perfecto, sobra el menos perfecto. Pero el hombre en el estado de inocencia conocía a Dios por la presencia de la contemplación, como manifiesta la autoridad aducida de Hugo de San Víctor[30]. Luego no conoció a Dios por medio de la criaturas.

EN CONTRA

El Damasceno[31] dice que Adán fue constituido en un paraíso corporal, donde pudiera conocer por medio de las criaturas a su Creador.

SOLUCIÓN

Según Boecio[32] en *De philosophiae consolatione*, la naturaleza toma su principio de las realidades perfectas, y esto también se puede considerar en las obras divinas. Así pues, en cualquiera de sus obras las primeras son perfectas. Puesto que Dios había constituido a Adán en el estado de inocencia como principio de todo el género humano –no sólo como a partir de quien se propagara la naturaleza a los posteriores, sino también para que les transmitiera la justicia original– era preciso aceptar que el hombre en el estado de inocencia tuviera una doble perfección: una natural y otra gratuitamente concedida por Dios por encima de lo que corresponde a los principios naturales.

Según la perfección natural sólo le era posible conocer a Dios desde las criaturas. Y esto se muestra como sigue: en ningún género la potencia pasiva se extiende sino sólo a lo que alcanza la potencia activa, y por eso dice el Comentador[33] en *Metaphysica* que no hay ninguna potencia pasiva en la naturaleza a la que no corresponda una activa. En la naturaleza humana se encuentra una doble

---

28 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, II, c. 8 (PL 34, 270).

29 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, VII, §2 (PG 3, 868B; Dion. 388).

30 Hugo de San Víctor, *De sacramenti* I, p. VI, c. 14 (PL 176, 271C).

31 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 11 (PG 94, 917B; Bt 110).

32 Boecio, *De philosophiae consolatione*, III, prosa 10 (PL 63, 765A).

33 Averroes, *In Metaphysicam*, IX, com. 11 (VIII, 236G).

potencia en orden al entender: una como pasiva, que es el entendimiento posible, y otra como activa, que es el entendimiento agente. Y por tanto el entendimiento posible, según el modo natural, sólo se encuentra en potencia respecto de aquellas formas que se hacen inteligibles en acto por medio del entendimiento agente. Y estas son sólo las formas de las cosas sensibles que son abstraídas de los fantasmas, pues las sustancias inmateriales son inteligibles por sí mismas, no porque las hagamos inteligibles. Por eso nuestro entendimiento posible no puede extenderse a algunos inteligibles sino por medio de las formas que abstrae de la sensibilidad. De ahí que sólo podamos conocer a Dios y a las otras sustancias inmateriales mediante las cosas sensibles. Pero, en virtud de la perfección de la gracia, el hombre en el estado de inocencia tenía la capacidad de conocer por una inspiración interna en virtud de la irradiación de la sabiduría divina. Y por este medio conocía a Dios no a partir de las criaturas visibles sino en virtud de cierta semejanza espiritual impresa en su mente.

Así pues, en el hombre había un doble conocimiento de Dios: por uno conocía a Dios como los ángeles, en virtud de una inspiración interna; y por otro conocía a Dios como nosotros, mediante las criaturas sensibles. Sin embargo, este segundo conocimiento difería del nuestro como el conocimiento de quien tiene el hábito de ciencia –que desde lo conocido considera lo que había conocido con anterioridad– difiere de la búsqueda del que aprende –que desde lo conocido intenta llegar a lo que no conoce–. Pues nosotros sólo podemos conocer a Dios si llegamos a tener noticia de Él desde las criaturas, mientras que Adán consideraba a partir de las criaturas a Dios, que ya le era conocido de otro modo, es decir, por ilustración interna.

RESPUESTAS

1. Aquel conocimiento colativo con el que desde lo conocido llegamos a lo desconocido tiene imperfección en la medida en que por él se busca algo como desconocido. Pero no fue así el conocimiento colativo de que disponía el hombre en el estado de inocencia. Sin embargo, nada impide decir que también en aquel estado padecía el hombre una imperfección, ciertamente no en cuanto a lo que se debía a su naturaleza, sino por comparación a una naturaleza más digna. Pues la naturaleza humana no tuvo en su inicio tanta perfección como la angélica o la divina.

2. Esto que San Isidoro considera causa es por lo que el hombre tiene necesidad de recibir el conocimiento de Dios –como algo desconocido– desde las criaturas, y esto no lo necesitaba en el estado de inocencia, como se ha dicho.

3. Además de aquella contemplación tenía otro conocimiento de Dios con el que lo conocía a partir de las criaturas, como se ha dicho.

4. Adán era semejante al ángel por la gracia en el conocimiento de contemplación, pero, además de esto, tenía otro conocimiento que le correspondía a su naturaleza, como se ha dicho.

5. La criatura es tiniebla en cuanto que es de la nada; pero en cuanto que es semejanza de Dios, participa de él, y conduce a su semejanza.

6. San Agustín habla allí de aquel conocimiento que es por inspiración divina, lo que resulta evidente porque allí menciona la locución de Dios. Además no silencia totalmente el otro modo de conocimiento, por lo que añade: "tal vez también con aquél" género de locución les hablaba Dios, "el que se da por medio de la criatura, sea en el éxtasis del espíritu con imágenes corporales, sea en los sentidos del cuerpo con una especie presentada"[34].

7. El alma, aunque sea más semejante a Dios que cualquier otra criatura, sólo puede llegar al conocimiento de su propia naturaleza –de modo que la discierna de entre las otras– a través de las criaturas sensibles, desde las cuales tiene origen nuestro conocimiento.

8. Aunque Adán viera a Dios mediante la luz de la contemplación, no le era superfluo aquel conocimiento con el que consideraba a Dios a partir de las criaturas, es decir, de manera que conociera lo mismo de varios modos, y para que no tuviera sólo un conocimiento gratuito, sino también natural.

ARTÍCULO 3

Si Adán en el estado de inocencia tenía fe acerca de Dios[35]

Parece que no.

OBJECIONES

1. El conocimiento de fe es enigmático, como se muestra en *1 Corintios* (13, 12): "Vemos por un espejo" etc. Pero Adán en el estado de inocencia tuvo una visión no enigmática sino abierta. Luego no tuvo fe.

2. Hugo de San Víctor[36] dice que "conoció a su Creador no con aquel conocimiento con el que ahora a Él, ausente, se le busca con la fe". Luego se concluye lo mismo que antes.

---

34 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XI, c. 33 (PL 34, 447).

35 *In II Sententiarum*, d. 29, a. 3; *Summa Theologiae*, I, q. 95, a. 3.

3. San Gregorio[37] en *Dialogorum* dice: la fe compete a quienes "no pueden conocer por experiencia" lo que hay que creer. Pero Adán, como se dice allí[38], conoció por experiencia lo que nosotros creemos. Luego no tuvo fe.

4. La fe no tiene sólo por objeto al Creador sino también al Redentor. Pero Adán en el estado de inocencia no parece haber conocido nada del Redentor porque no sabía de su caída, sin la cual no hubiera habido redención. Luego Adán no tuvo fe entonces.

EN CONTRA

1. San Agustín[39] dice en *De civitate Dei* que Adán, en el estado de inocencia, tuvo "caridad de corazón puro, conciencia buena y fe no fingida". Luego tuvo fe.

2 Además tuvo todas las virtudes como dice el Maestro[40] en *Sententiae*. Luego tuvo fe.

SOLUCIÓN

Hay que decir que Adán en su primer estado tuvo fe; y esto se advierte si atendemos al objeto de la fe. Pues el objeto de la fe es la verdad primera en cuanto que no es visible. Digo no visible ni por especie –como se presenta ante los bienaventurados–, ni por la razón natural –como, según algunos filósofos han sido conocidas algunas cosas de Dios, como que es inteligente e incorpóreo y otras semejantes–. Pero Adán no sólo sabía de Dios aquellas cosas que se pueden conocer con la razón natural, sino más, y, sin embargo, no había llegado a ver la esencia de Dios. Por eso consta que tenía conocimiento de fe acerca de Dios.

Sin embargo la fe es doble, como es doble el oír y doble el hablar. Pues la fe proviene de lo oído, como se dice en *Romanos* (10, 17). Pues hay una cierta locución exterior con la que Dios habla mediante predicadores, y otra locución interior con la que nos habla por inspiración interna. Se dice que la inspiración interna es una cierta locución a semejanza de la externa. Pues como en la locución exterior proferimos al oyente no la misma cosa que queremos notificar sino un signo de ella –esto es, una voz significativa–, así Dios, inspirando interiormente, no muestra su esencia para verla, sino algún signo de su esencia que es

---

36 Hugo de San Víctor, *De sacramentis*, I, pars VI, c. 14 (PL 176, 271C).

37 San Gregorio Magno, *Dialogorum*, IV, c. 1 (PL 77, 320B).

38 San Gregorio Magno, *Dialogorum*, IV, c. 1 (PL 77, 320A).

39 San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 26 (PL 41, 434).

40 Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 29, c. 2.

una semejanza espiritual de su sabiduría. De ambas audiciones nace la fe en los corazones de los fieles. Por la audición interior, en el caso de quienes fueron los primeros en recibir y predicar la fe, como los apóstoles y los profetas, de donde el *Salmo* (84, 9): "Oiré qué habla en mí el Señor Dios". Por la segunda nace la fe en los corazones de aquellos fieles que reciben el conocimiento de la fe a través de otros hombres. Pero Adán tuvo fe como primero, enseñado por Dios, y, por tanto, debió tener la fe por una locución interna.

RESPUESTAS

1. No tuvo un conocimiento tan abierto que bastara para eliminar la oscuridad, la cual se elimina sólo porque se hace visible la verdad primera.

2. Hugo excluye del primer hombre el conocimiento de fe que corresponde a aquellos que no tenemos ese conocimiento de fe en virtud de una revelación dirigida a nosotros, sino porque nos adherimos a las revelaciones hechas a otros hombres.

3. Aquella experiencia que tuvo el hombre no fue como la que tienen quienes ven a Dios por esencia, como se ha dicho antes[41]. Por eso no basta para eliminar la fe.

4. Adán no tenía fe explícita acerca del Redentor, sino sólo implícita, en cuanto creía que Dios proveería en aquellas cosas necesarias para su salvación.

ARTÍCULO 4

Si Adán en el estado de inocencia tenía conocimiento de todas las criaturas[42]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Pues no tuvo conocimiento de los futuros, ya que esto es propio sólo de Dios, según *Isaías* (41, 23): "Anunciaréis las cosas futuras y diremos que sois dioses". Pero en las criaturas muchas cosas eran futuras. Luego no tuvo conocimiento de todas las criaturas.

---

41 *Supra*, a. 1.

42 *In II Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 2; *Summa Theologiae*, I, q. 94, a. 3.

2. Como dice Avicena en *De naturalibus*[43], los sentidos exteriores son necesarios al alma humana para que por ellos alcance la ciencia perfecta. Pero si el alma de Adán tuvo la ciencia de todas las cosas desde su creación, los sentidos le fueron otorgados en vano. Y esto no puede ser, ya que en las obras de Dios nada es vano. Luego no tuvo ciencia de todo.

3. Además, como dice Boecio[44] en el libro *De philosophiae consolatione*: "Por esto, creada [el alma] en la nube de sus miembros, no se ha olvidado totalmente de sí misma y conserva el conjunto perdiendo cada uno de los singulares". Allí se muestra que el alma en el principio de su creación tiene un conocimiento confuso con el que se saben las cosas en universal, pero no distinto, por el que se saben cada una de ellas en sus propias naturalezas. Pero si Adán tuvo tal conocimiento, como conviene al alma en su creación, parece que no tuvo conocimiento distinto de las criaturas, sino sólo bajo cierta confusión.

4. El conocimiento propio de una cosa sólo se obtiene por medio de su especie existente en el alma. Pero el alma humana, como se desprende de las palabras del Filósofo[45] en *De anima*, está al principio "como una tabla en la que nada hay escrito". Luego no pudo tener Adán en el principio de su creación un conocimiento propio de las criaturas.

5. Mas podría decirse que, aunque no lo tuviera por su naturaleza, lo tuvo, en cambio, por don divino. Pero en contra, todos los hombres en el principio de su creación son iguales en cuanto al mérito y semejantes en cuanto a la naturaleza específica. Así pues, si por obra divina fue conferido a Adán un conocimiento perfecto de las cosas desde el principio de su creación, parece que, por una razón semejante, será conferido a todos los otros hombres desde el principio. Lo cual vemos que es falso.

6. Nada de lo que se dirige a la perfección del conocimiento está en el término de dicha perfección. Pero Adán se dirigía hacia la perfección del conocimiento. Luego no estaba en el término del conocimiento, como quien tiene un conocimiento perfecto de la criaturas. Se prueba la proposición menor: el entendimiento, según el Filósofo[46] en *De anima*, antes de entender no es nada de las cosas que hay. Después de entender es en acto algo de las cosas que hay, y, así, algunas veces es en acto algo de las cosas que hay y otras veces no; pues todo lo que se encuentra de este modo está en movimiento hacia el acto perfecto. Luego el entendimiento humano en su principio está en movimiento hacia el conocimiento perfecto y, por lo tanto, el entendimiento de Adán en su principio no

---

43 Avicena, *De naturalibus*, VI, o bien *De anima*, V, c. 3 (fol. 24ra A).

44 Boecio, *De philosophiae consolatione*, V, prosa 3 (PL 63, 845A).

45 Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 b 31.

46 Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 b 31.

estaba en el término de la ciencia perfecta, sino en movimiento hacia la perfección.

7. Corresponde a la excelencia de la naturaleza angélica que los ángeles, apenas creados, sean inundados con el conocimiento de todas las cosas naturales, según lo que se dice en *De causis*[47]: "toda inteligencia está repleta de formas". Pero la naturaleza humana no llega a la excelencia de la angélica. Luego no era propio del alma del primer hombre tener conocimiento de todas las cosas inmediatamente en su principio.

8. Es imposible que el entendimiento entienda salvo cuando se hace en acto el inteligible. Pero el entendimiento humano no puede conocer simultáneamente en acto muchos inteligibles. Luego el primer hombre no pudo tener conocimientos de todas las cosas simultáneamente.

9. Hay una sola perfección para cada perfectible, pues una potencia sólo se perfecciona con un acto de un solo género, al igual que en la materia prima sólo puede darse una forma sustancial, y en el cuerpo un color. Pero el entendimiento humano es perfectible en potencia mediante los hábitos de las ciencias. Luego es imposible que haya a la vez en el alma varios hábitos, y así el alma de Adán no pudo tener ciencia de todas las cosas, ya que cosas diversas se conocen por medio de hábitos diversos.

10. Si Adán conoció todas las criaturas, o bien las conoció en el Verbo, o bien en su propia naturaleza, o bien en su propia inteligencia. No las conoció en el Verbo porque éste es el conocimiento de los bienaventurados al ver el Verbo; tampoco en la propia naturaleza, porque todavía no existían todas las criaturas en su propia naturaleza; y tampoco en la propia inteligencia, pues no va contra la perfección del primer estado que la potencia superior reciba algo de la inferior, como la imaginación, del sentido; de modo que competía al alma humana que el entendimiento recibiera del sentido. Y así, como no percibía por el sentido todas las criaturas, no podían estar todas en su inteligencia. Luego en modo alguno tuvo ciencia de todas las criaturas.

11. Adán fue creado en un estado en que pudiera avanzar a la vez según el entendimiento y según el afecto. Pero quien tiene conocimiento de todas la cosas no puede avanzar en ese aspecto. Luego no tuvo conocimiento de todas las cosas.

12. San Agustín[48] parece decir en *De Genesi ad litteram* que Adán fue puesto en el paraíso para trabajar, no por la necesidad, sino por el deleite de la agricultura, que deriva de que "la razón humana habla de algún modo con la naturaleza, cuando a las semillas sembradas y a los retoños plantados, se les pregunta,

---

47 *De causis*, prop. 10 (9).

48 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VIII, c. 8 (PL 34, 379).

por así decir, qué fuerza de la raíz y del germen puede o no puede algo". Pero interrogar a la naturaleza sobre su poder no es otra cosa que conocer las fuerzas de la naturaleza a partir de la visión de sus obras. Luego Adán necesitaba recibir noticia de las cosas a partir de éstas; y, por tanto, no tenía ciencia de todas las criaturas.

13. Adán en el estado de inocencia no fue más perfecto que los ángeles bienaventurados. Pero ellos no saben todo, según afirma el bienaventurado Dionisio[49] en *De ecclesiastica hierarchia*, porque los inferiores son liberados de su ignorancia por los superiores. Luego tampoco el hombre en el estado de inocencia supo todas las cosas.

14. Como dice San Agustín en el libro *De divinatione daemonum*[50], los demonios no pueden conocer los secretos de los corazones a no ser que se manifiesten por los movimientos del cuerpo. Así, pues, como el entendimiento angélico es más perspicaz que el humano, parece que tampoco Adán en el estado de inocencia podía conocer los secretos de los corazones y, en consecuencia, no tenía noticia de todas las criaturas.

EN CONTRA

1. San Agustín[51] dice en *De civitate Dei* que en aquel estado "no faltaba nada de lo que la buena voluntad pudiera alcanzar". Pero el hombre podía querer con buena voluntad tener todas las ciencias. Luego tuvo ciencia de todas las cosas.

2. Adán era más a imagen [de Dios] según el alma que según el cuerpo. Pero Adán, en su condición primera, fue perfecto en cuanto al cuerpo, según la edad y la estatura, en todos sus miembros. Luego también en cuanto al alma por lo que hace a toda ciencia.

3. La perfección de la naturaleza creada es mayor que la perfección de la naturaleza caída. Pero el conocimiento del futuro se da en la naturaleza caída, por eso algunos de entre los santos fueron elevados para que conocieran el futuro mediante el don de profecía, tras la caída de la naturaleza. Luego Adán también tuvo en mayor medida conocimiento de las cosas futuras, y mucho más de las presentes.

4. *Falta el cuarto argumento*.

---

[49] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, VI, Parte 3, §6 (PG 3, 537B; Dion. 1404).

[50] San Agustín, *De divinatione daemonum*, c. 5 (PL 40, 586).

[51] San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 10 (PL 41, 417).

5. Los nombres de las cosas deben corresponder a las propiedades de éstas. Pero Adán impuso nombres a las cosas, como muestra *Génesis* (2, 20). Luego conoció plenamente la naturaleza.

SOLUCIÓN

En Adán hubo un doble conocimiento, esto es, el conocimiento natural y el conocimiento gratuito. El conocimiento natural humano se puede extender a todas aquellas cosas que podemos conocer con la guía de la razón natural, y a este conocimiento natural le corresponde tomar principio y término. Su principio está en un conocimiento confuso de todas las cosas, en la medida que corresponde naturalmente al hombre el conocimiento de los principios universales, en los que, como en ciertas semillas, preexisten virtualmente todos los escibles que pueden ser conocidos por la razón natural. En cambio, el término de este conocimiento se da cuando lo que se contiene virtualmente en los principios se despliega en acto, del mismo modo que, cuando desde el germen del animal –en el que virtualmente preexisten todos sus miembros– se produce el animal con sus miembros distintos y perfectos, se dice que se da el término de la generación del animal.

No sólo convino que Adán, en su primera condición, tuviera el conocimiento natural en lo que respecta a su principio, sino también en cuanto al término, puesto que era creado como padre de todo el género humano. Los hijos deben recibir del padre, no sólo el ser, por medio de la generación, sino también la disciplina por medio de la instrucción. Y porque no compete a alguien ser principio en cuanto está en potencia sino sólo en la medida en que está en acto –en razón de lo cual el acto es anterior a la potencia–, y porque la operación de la naturaleza siempre comienza desde lo perfecto, entonces conviene que el primer hombre, apenas creado, fuera constituido en el término de la perfección tanto respecto al cuerpo –para que fuera principio conveniente de la generación de todo el género humano– como en cuanto al conocimiento –de modo que fuera principio suficiente de instrucción–. Así, pues, del mismo modo que nada había en su cuerpo que perteneciera a la perfección de éste y no estuviera desarrollado en acto, también todo lo que seminal o virtualmente estaba en los primeros principios de la razón era explícito según el conocimiento perfecto de todo aquello a lo se podía extender la virtud de los primeros principios. Por eso debe decirse que todo el conocimiento de las cosas que alguna vez un hombre pudo alcanzar con el ingenio natural, todo eso lo supo Adán habitualmente con conocimiento natural.

Pero hay muchas cosas en las criaturas que no pueden ser conocidas con la razón natural, a saber, aquellas a las que no se extiende el poder de los primeros principios, como los futuros contingentes, los pensamientos de los corazones y las disposiciones de las criaturas en cuanto sujetas a la providencia divina. No

podía comprender la divina providencia; por tanto, tampoco el orden de las mismas criaturas en cuanto se encuentran bajo el poder de la providencia de Dios, que a veces ordena las criaturas a muchas cosas que se encuentran por encima de la facultad natural. Pero para conocer esto, en alguna medida era ayudado por otro conocimiento, que es el gratuito, por el que Dios le hablaba interiormente, como dice San Agustín[52] en *De Genesi ad litteram*. Ahora bien, por lo que hace a este conocimiento, el primer hombre no fue establecido en el término de la perfección, porque el término del conocimiento gratuito sólo se encuentra en la visión de la gloria, a la que todavía no había llegado. Y por eso este tipo de cosas sólo las conocía en la medida en que le eran reveladas por Dios. Y así conviene responder en relación a ambas razones.

SOLUCIÓN

1. Algunas cosas futuras pueden ser previstas naturalmente en sus causas, y de éstas tuvo conocimiento Adán. De otras, que no pueden ser conocidas naturalmente, no tuvo conocimiento de todas, sino sólo de aquellas que le fueron reveladas por Dios.

2. Adán debía tener de modo perfecto todo aquello que la naturaleza humana exige. Del mismo modo que la fuerza aumentativa se da al hombre para que llegue a la cantidad perfecta, así se le dan al alma humana los sentidos para que alcance la perfección de la ciencia. Al igual que Adán tuvo la virtud aumentativa, no para crecer por medio de ella, sino para que no le faltara nada de lo que exige la perfección de la naturaleza, así también tuvo los sentidos, no para adquirir por ellos la ciencia, sino para tener una naturaleza humana perfecta y para experimentar de nuevo mediante los sentidos lo que ya sabía habitualmente.

3. Adán tuvo algo distinto de lo que era propio comúnmente a todos en cuanto que fue establecido como principio de toda la naturaleza humana. Pues, en cuanto que instructor de todo el género humano, le competía no tener un conocimiento confuso, sino distinto, con el que pudiera instruir. Y por esto también convino que su entendimiento no fuera al principio como una tabla rasa sin escribir, sino que tuviera también, en virtud de la intervención divina, ciencia plena de las cosas. Pero esto no era propio de los otros hombres que no iban a ser instituidos como principio del género humano.

4-6. Y con esto queda clara la respuesta a la cuarta, la quinta y la sexta objeción.

7. Ser creado con el conocimiento pleno de las realidades naturales corresponde al ángel por naturaleza, mientras que al hombre sólo por intevención divina. Y por esta razón, aunque el cuerpo de Adán, por la virtud divina, alcan-

---

[52] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VIII, c. 27 (PL 34, 392).

zara desde el principio como debida a su naturaleza la cantidad perfecta que corresponde al cuerpo celeste, todavía queda la naturaleza humana por debajo de la angélica, de modo semejante a como el cuerpo del hombre es naturalmente menos perfecto que el cuerpo celeste.

8. El entendimiento de Adán no podía ser en acto muchos inteligibles, en cuanto informado por ellos en acto. Pero podía ser informado al mismo tiempo por muchos habitualmente.

9. El argumento procede cuando aquella potencia se perfecciona totalmente mediante una sola perfección, como la forma sustancial perfecciona la materia y el color la potencia de la superficie. Pero un solo hábito de ciencia no colma la potencia del entendimiento respecto a todos los inteligibles y, por tanto, no es lo mismo.

10. Adán tuvo conocimiento de todas las cosas naturales no en el Verbo, sino en la naturaleza de éstas y en su propia inteligencia. Este doble modo de conocer no se distingue por las especies de las cosas, en cuanto se conoce algo por ellas, sino en cuanto ellas mismas son lo conocido; ya que también cuando el entendimiento conoce las cosas en su propia naturaleza sólo las conoce por medio de las especies de que dispone. Así pues, cuando a través de las especies de que dispone, el entendimiento es conducido a las cosas mismas que están fuera del alma, se dice que las conoce en su propia naturaleza; y cuando el entendimiento se demora en las mismas especies considerando la naturaleza y disposición de éstas, se dice que las conoce en su inteligencia, en tanto que conoce que entiende y el modo en el que entiende.

Así pues, no es concluyente afirmar que, porque las cosas todavía no existían en su propia naturaleza, no podían ser conocidas en su propia naturaleza. Pues conocer una cosa en su propia naturaleza se dice de dos modos. En primer lugar, por modo de enunciación, es decir, cuando se conoce que la cosa existe en su propia naturaleza, lo que sólo puede darse cuando la cosas existen en su propia naturaleza. Y de este modo Adán no conoció todas la criaturas en su propia naturaleza, porque todavía no existían todas las criaturas en su propia naturaleza. A no ser que digamos que no existían en su propia naturaleza perfectamente sino imperfectamente, ya que todas las cosas que han sido producidas después se encontraban de algún modo en las obras de los seis días, como muestra San Agustín[53] en *De Genesi ad litteram*. En segundo lugar, se dice que se conoce una cosa en su propia naturaleza por modo de definición, como cuando alguien conoce cuál es la naturaleza propia de algo. Y así incluso una cosa no existente puede ser conocida en su propia naturaleza; del mismo modo que, si todos los leones hubieran muerto, yo podría saber qué es un león. De este modo, Adán podía conocer en su propia naturaleza incluso las cosas no existentes. De forma

---

[53] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, III, c. 5 (PL 34, 326).

semejante, nada impide que todas las criaturas estuvieran en su inteligencia por medio de sus semejanzas, aunque no las abarcara todas con los sentidos, pues, aunque no contradice la dignidad del primer estado que la potencia superior reciba algo de la inferior, sí era contrario a la perfección debida al primer hombre que fuera creado sin la plenitud de la ciencia, y que la recibiera solamente por los sentidos.

11. Adán pudo avanzar en el conocimiento de dos modos. En primer lugar, respecto a lo que desconocía, lo cual no puede abarcar la razón natural, y en esto pudo avanzar en parte por revelación divina, como en el conocimiento de los misterios divinos y en parte por la experiencia de los sentidos, como en el conocimiento de los futuros, que, al cumplirse, se le podía hacer patente lo que antes le era desconocido. En segundo lugar, también en cuanto a lo que sabía, en la medida en que lo que sabía sólo por ciencia de la mente, después podía conocerlo también por la experiencia de los sentidos.

12. Aquellas palabras de San Agustín no deben entenderse en el sentido de que Adán tuviese que conocer la virtud de la naturaleza por sus obras, sino porque la naturaleza que conocía interiormente sólo con la mente la experimentaba actuar de acuerdo con lo que preexistía en su conocimiento, y esto le resultaba agradable.

13. Los ángeles no son purgados de la nesciencia de las cosas naturales, sino de la nesciencia de los misterios divinos, la cual también se daba en Adán, como se ha dicho, y para ello también él necesitaba la iluminación angélica.

14. También lo oculto de los corazones forma parte de aquello a lo que no se puede extender la razón natural, de manera que le corresponde un juicio semejante al del conocimiento de los futuros contingentes.

Respuestas a las objeciones en contra

1. Adán sólo podía querer con buena voluntad lo que quería ordenadamente, es decir, que deseaba alcanzar lo que quería a su tiempo, y solo quería lo que le correspondía.

2. Adán tuvo en cuanto al cuerpo la perfección natural, pero no la sobrenatural, que es la perfección de la gloria. Por lo tanto, no se puede concluir que tuviera según el alma una perfección del conocimiento, salvo la natural.

3. El conocimiento previo de los futuros es una cierta perfección de la naturaleza humana porque la perfecciona también tras la caída, pero no de tal modo que le sea natural al hombre. Por eso no convenía que Adán tuviera tal perfección. Pues sólo a Cristo compete que le sea conferido todo aquello que los otros santos tuvieron por gracia, ya que él es para nosotros el principio de la gracia, como Adán es principio de la naturaleza, que es la razón por la que le correspondía la perfección del conocimiento natural.

4. Corresponde al estado de inocencia que Adán tuviera todas las virtudes, ya que si le faltara cualquiera de ellas, no tendría la justicia original. Pero no es necesario para el estado de inocencia tener todo el conocimiento; por eso no es lo mismo.

5. Se lee que Adán impuso nombres a todos los animales, y conoció plenamente sus naturalezas, y, por consiguiente, la de todas las otras cosas naturales. Pero de ahí no se sigue que haya conocido lo que está por encima del conocimiento natural.

ARTÍCULO 5

Si Adán en el estado de inocencia veía a los ángeles por esencia[54].

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Dice San Gregorio[55] en *Dialogorum*: "En el paraíso el hombre acostumbraba a gozar de las palabras de Dios, a estar entre los espíritus de los ángeles bienaventurados con limpieza de corazón y altura de visión". Luego parece que por la altura de su visión alcanzaba a ver a los mismos ángeles.

2. En *Génesis* (2, 21) a propósito de "Envió Dios un sopor", etc., dice la *Glossa*[56]: "Se entiende rectamente que el éxtasis le fue enviado para que la mente de Adán, participando en la curia angélica, entrara en el santuario de Dios y entendiera los novísimos". Pero no pudo ser partícipe de la curia angélica si no conocía a los ángeles. Luego tuvo noticia de los ángeles.

3. El Maestro[57] dice que "el hombre fue dotado de conocimiento de las cosas que se hicieron para él". Pero, entre otras criaturas, también los ángeles fueron creados de algún modo para él, como dice el Maestro[58]. Luego tuvo conocimiento de los ángeles.

---

54 *Summa Theologiae*, I, q. 94, a. 2.

55 San Gregorio Magno, *Dialogorum*, IV, c. 1 (PL 77, 317 C).

56 *Glossa* ordinaria de San Agustín, *De Genesi ad litteram,* IX, c. 19 (PL 34, 408).

57 Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 23, c. 3.

58 Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 1, c. 4-5.

4. Es más difícil convertir algo que es inteligible en potencia en inteligible en acto y entenderlo, que entender algo que es de suyo inteligible en acto. Pero el entendimiento de Adán podía hacer inteligibles en acto las especies de las cosas materiales, que de suyo son inteligibles en potencia, y de este modo entender las realidades materiales. Luego con mayor razón podía entender las mismas esencias de los ángeles, que, por carecer de materia, son de suyo inteligibles en acto.

5. Que alguien no entienda mejor aquellas cosas que de suyo son más inteligibles se debe a un defecto de su entendimiento. Pero las esencias de los ángeles son de suyo más inteligibles que las esencias de las cosas materiales; y en Adán no había ningún defecto. Así que, puesto que conocía las cosas materiales por esencia, con mayor razón podía conocer a los ángeles por esencia.

6. El entendimiento puede entender las cosas materiales abstrayendo del supuesto material la quididad. Y, si aquella quididad tiene de nuevo supuesto, podrá, por la misma razón, abstraer de ella la quididad. Y como no cabe proceder al infinito, alcanzará a entender una quididad simple que no tiene quididad. Pero así son las substancias separadas, es decir, los ángeles. Luego el entendimiento de Adán pudo conocer la esencia del ángel.

7. Según el Filósofo[59], en *De anima*, al no ser el entendimiento una potencia unida a un órgano, no es corrompido por un inteligible excelente, "pues no entenderá menos lo ínfimo tras entender lo máximamente inteligible, sino más", al contrario de lo que sucede en el sentido. Pero el entendimiento de Adán en el estado de inocencia era íntegro y perfecto. Luego no era entorpecido por la excelencia de inteligible alguno para poder entender, y así podía conocer a los ángeles por esencia, ya que este conocimiento sólo parece ser impedido por la excelencia del inteligible.

8. Como se ha dicho antes[60], Adán, apenas creado, tuvo todo el conocimiento que puede alcanzar el hombre naturalmente. Pero el hombre puede llegar naturalmente a entender por esencia las sustancias separadas, como se ve por las afirmaciones de muchos filósofos, a las que se refiere el Comentador[61] en *De anima*. Luego Adán conocía por esencia a los ángeles.

9. Consta que Adán conocía su alma por esencia. Pero la esencia del alma está libre de materia, como los ángeles. Luego también podía conocer por esencia al ángel.

10. El conocimiento de Adán era intermedio entre el nuestro y el conocimiento de los bienaventurados. Pero los bienaventurados conocen y ven la esen-

---

59 Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 a 29.

60 *Supra*, a. 4.

61 Averroes, *In de anima*, II, com. 36 (VI[1], 174 E ss.).

cia de Dios, y nosotros conocemos las esencias de las cosas materiales. Entre Dios y las realidades materiales se encuentran las sustancias espirituales, es decir, los ángeles. Luego Adán conoció a los ángeles por esencia.

EN CONTRA

1. Ninguna potencia puede extenderse a conocer más allá de su objeto. Ahora bien, los objetos del alma intelectiva son los fantasmas, a los que está orientada, como los sentidos a los sensibles, según se afirma en *De anima*[62]. Por tanto, nuestra alma sólo alcanza a conocer aquello a lo que puede llegar desde los fantasmas. Pero la esencia de los ángeles excede a todos los fantasmas. Luego el hombre, mediante el conocimiento natural que, según establecimos, en Adán era perfecto, no puede llegar a conocer a los ángeles por esencia.

2. Mas podría decirse que, aunque no pudiera aprehender al ángel por esencia, podía alcanzar algún efecto suyo bajo los fantasmas, y, en virtud de tal efecto, conocer al ángel. Pero en contra, ningún efecto que no se adecua a su causa basta para que por él se conozca la esencia de su causa. De lo contrario, quienes conocen a Dios por medio de las criaturas, verían su esencia, lo que es falso. Pero el efecto corpóreo, que es el único que se puede obtener en el fantasma, es un efecto tal que no se adecua a la virtud del ángel. Luego mediante estos efectos no se puede conocer lo que es [*quid*] el ángel sino sólo que existe [*an sit*].

3. Mas podría decirse que Adán podía conocer a los ángeles por algún efecto inteligible, según afirma Avicena[63], quien sostiene que estar las inteligencias en nosotros no es otra cosa que estar en nosotros sus impresiones. Pero en contra, todo lo que se recibe en algo, se recibe según el modo de aquello en que se recibe. Pero el modo del alma humana es inferior al modo de la naturaleza angélica. Luego la impresión efectuada por el ángel en el alma humana, es decir, la luz angélica con que ilumina la mente humana, está en el alma humana de un modo inferior al de la naturaleza angélica. Así pues, dado que el alma conoce algo según el modo en que lo conocido se encuentra en ella, el alma mediante tal impresión no alcanza a conocer al ángel tal como es en su esencia.

SOLUCIÓN

Algo se puede conocer con dos conocimientos. Uno, con el que se conoce que algo existe, y de este modo Adán en el estado de inocencia conocía a los ángeles, tanto por conocimiento natural como por revelación divina, mucho más familiar y plenamente que como los conocemos nosotros. El segundo es por el que se conoce qué es algo, y esto es conocer algo por su esencia. Y así Adán,

---

62 Aristóteles, *De anima*, III, 7, 431 a 14.

63 Avicena, *Metaphysica*, III, c. 8 (fol. 82va C).

según me parece, no conocía a los ángeles en el estado de inocencia. La razón es que a Adán se le atribuye un doble conocimiento, el natural y el gratuito.

Puede verificarse que por conocimiento natural no conocía a los ángeles por esencia: pues en ningún género la potencia pasiva natural se extiende más allá de aquello a lo que se extiende la potencia activa del mismo género, del mismo modo que en la naturaleza sólo se encuentra una potencia pasiva respecto a aquello a lo que puede extenderse una potencia activa natural, según dice el Comentador[64] en la *Metaphysica*. En el entendimiento del alma humana se encuentra una doble potencia: una como pasiva –es decir, el entendimiento posible–, y otra como activa –a saber, el entendimiento agente–. Por eso el entendimiento posible sólo está naturalmente en potencia de que se hagan en él aquellas cosas que puede hacer el entendimiento agente, aunque con esto no se excluya que puedan hacerse en él algunas cosas mediante la operación divina, como también en la naturaleza corporal mediante la acción milagrosa. Con la acción del entendimiento agente no se hacen inteligibles aquellas cosas que de suyo son inteligibles, como ocurre con las esencias de los ángeles, sino aquellas cosas que son de suyo inteligibles en potencia, como son las esencias de las realidades materiales, que se captan mediante el sentido y la imaginación. Por ello, en el entendimiento posible sólo se dan naturalmente aquellas especies inteligibles que son abstraídas de los fantasmas. Pero a través de estas especies es imposible llegar a intuir la esencia de la sustancia separada, pues son desproporcionadas y como de otro género respecto a las esencias espirituales. Y por esta razón con el conocimiento natural el hombre no puede llegar a conocer a los ángeles por esencia.

De manera semejante, tampoco pudo hacerlo Adán con el conocimiento gratuito. Pues el conocimiento de la gracia es más elevado que el conocimiento de la naturaleza, pero esta elevación puede ser entendida en cuanto a lo inteligible o en cuanto al modo de entender. En cuanto a lo inteligible, el conocimiento del hombre es elevado por la gracia también sin mutación de estado, como cuando por la gracia de la fe somos elevados a conocer aquello que está por encima de la razón; y lo mismo ocurre con la gracia de la profecía. Pero, en cuanto al modo de conocer, la naturaleza humana no es elevada a no ser que cambie de estado. El modo con el que el entendimiento conoce naturalmente es recibiendo de los fantasmas, como se ha dicho. Por lo que, a no ser que el hombre sea cambiado a otro estado, es preciso que también en el conocimiento de la gracia, que es por revelación divina, el entendimiento mire siempre hacia los fantasmas, y esto es lo que dice Dionisio[65] en *De caelesti hierarchia*, que "es imposible para nosotros que el rayo divino resplandezca, a no ser que esté envuelto por múltiples

---

64 Averroes, *Metaphysica*, IX, com. 11 (VIII, 236 G).

65 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, I, § 2 (PG 3, 121 B; Dion. 733).

velos". Adán en el estado de inocencia se encontraba en situación de viador; por lo que en todo conocimiento gratuito precisaba mirar a los fantasmas. Pero con este modo de conocer no se pueden ver las esencias de los ángeles, como ya hemos dicho. Luego ni por el conocimiento natural ni por el gratuito conoció Adán los ángeles por esencia, salvo que lo supongamos elevado por la gracia a un estado más alto, como Pablo en el rapto.

RESPUESTAS

1. De aquella autoridad de Gregorio sólo se desprende que Adán conoció a los ángeles en cierta altura de visión, pero no tanta que alcanzara a conocer sus esencias.

2. Si se entiende que el sopor de Adán fue un éxtasis como el de Pablo, nada impediría decir que en ese rapto vio a los ángeles por esencia. Pero esto se encuentra por encima del modo de conocimiento que le correspondía entonces. Si se dice, en cambio, que este sopor no fue un éxtasis que elevara a Adán de algún modo al estado de los bienaventurados, sino como suele elevarse la mente de los profetas a intuir los misterios divinos –según parecen afirmar las palabras de la *Glossa*– entonces habría sido partícipe de la curia angélica por cierta eminencia de conocimiento, que, sin embargo, no alcanzaba sus esencias.

3. Adán tuvo conocimiento de los ángeles por cuanto habían sido hechos para él –pues supo que eran consortes de su bienaventuranza y ministros de su salvación en el camino– en la medida en que conoció la distinción de órdenes y de sus oficios mucho más perfectamente que nosotros.

4. La dificultad para entender se da de dos modos. Uno, por parte de lo cognoscible, y otro, por parte del cognoscente. Por parte del cognoscible resulta más difícil hacer algo inteligible y entenderlo que entender lo que es en sí inteligible. Pero, por parte del cognoscente, puede ser más difícil de conocer lo que es de suyo inteligible; y este es el caso del entendimiento humano, dado que no es proporcionado para entender naturalmente las esencias separadas, por la razón ya mencionada.

5. El entendimiento de Adán no carecía de ninguna perfección que entonces debiera poseer; pero tenía algunos defectos naturales entre los que se contaba la necesidad de mirar hacia los fantasmas al conocer –lo cual es natural al entendimiento humano por el hecho de estar unido al cuerpo–, y por eso en cuanto a su naturaleza es el último en el orden de los entendimientos.

6. El entendimiento puede llegar abstrayendo a la quididad de la realidad material, que no tiene otra quididad; y la puede entender ya que la abstrae de los fantasmas y ha sido hecha inteligible mediante la luz del entendimiento agente, gracias a lo cual le corresponde poderse perfeccionar con ella como con una perfección propia. Pero, desde esta quididad no puede ascender a conocer la

esencia de la sustancia separada, pues esta quididad es absolutamente deficiente para representar aquella quididad, ya que la quididad no se encuentra en absoluto del mismo modo en las sustancias separadas y en las realidades materiales, sino de modo *quasi* equívoco, como dice el Comentador[66] en *De anima*. En el caso de que a través de esta quididad pudiera conocer ser tal la quididad de la sustancia separada en común, sin embargo, aún no vería la esencia del ángel hasta el punto de saber la diferencia de cada esencia separada respecto de otras esencias separadas.

7. El entendimiento humano, aunque no se corrompa con un inteligible excelente, sin embargo alberga un defecto de proporción en orden a poder alcanzar naturalmente lo máximamente inteligible. De ahí que, según las palabras del Filósofo, no se puede inferir que entienda los inteligibles sumos, sino sólo que, si los entendiera, no entendería menos los otros.

8. El Filósofo[67] deja sin resolver esta cuestión en el *De anima*, donde se pregunta si el entendimiento unido puede entender las realidades separadas, y no se encuentra resuelta en ninguna otra parte de aquellos libros que han llegado hasta nosotros. Pero sus seguidores discreparon de él en este punto. Algunos dijeron que nuestro entendimiento no puede llegar a entender las esencias separadas, y otros propusieron que puede llegar a hacerlo. De entre estos últimos, algunos usaron razonamientos insuficientes, como Avempace[68], a quien corresponde el ya expuesto sobre la quididad, y Temistio[69], de quien es el argumento de la facilidad de entender, resueltos ambos por el Comentador[70] en *De anima*. Pero algunos recurrieron a razones extrañas y contra la fe, como Alejandro y el mismo Averroes. Alejandro dice que el entendimiento posible, en cuanto según él es generable y corruptible, no puede en modo alguno alcanzar a entender las sustancias separadas, pero en el fin de su perfección alcanza a que la inteligencia agente, que supone cierta sustancia separada, se una a nosotros como forma, y en aquel estado entenderemos mediante la inteligencia agente como ahora entendemos mediante el entendimiento posible. Y puesto que la inteligencia agente, al ser sustancia separada, entiende las sustancias separadas, por esta razón en ese estado entenderemos las sustancias separadas. Y en esto, según él[71], consistirá la felicidad última del hombre. Pero como no parece posible que lo incorruptible y separado, como es el caso del entendimiento agente, se una como forma al entendimiento posible, que según Alejandro es corruptible y material, otros

---

66 Averroes, *De anima*, III, com. 36 (VI[1], 182 C).

67 Aristóteles, *De anima*, III, 7, 431 b 17.

68 Cfr. Avempace, según Averroes, *De anima*, III, com. 36 (VI[1], 180 E-182 A).

69 Cfr. Temistio, según Averroes, *De anima*, III, com. 36 (VI[1], 179 A-B).

70 Averroes, *De anima*, III, com. 36 (VI[1], 179 A-D y 182 B-183 C).

71 Cfr. Alejandro, según Averroes, *De anima*, III, com. 36 (VI[1], 175 D ss.).

han pensado que también el entendimiento posible es separado e incorruptible. Por eso dice Temistio[72] que el entendimiento posible es también separado, y que está en su naturaleza no sólo entender las cosas materiales, sino también las sustancias separadas, y que sus inteligibles no son nuevos sino eternos, y que el entendimiento especulativo con el que entendemos está compuesto del entendimiento agente y el entendimiento posible. Pero si es así, como el entendimiento se une a nosotros desde el principio, también desde el principio podríamos entender las sustancias separadas. Y por eso el Comentador[73] propone una tercera vía intermedia entre la opinión de Alejandro y la de Temistio. Pues dice que el entendimiento posible es separado y eterno, en lo que conviene con Temistio y difiere de Alejandro, pero dice que los inteligibles especulativos son nuevos y efectuados por la acción del entendimiento agente, y en esto conviene con Alejandro y se separa de Temistio, y dice que estos tienen un doble ser: uno que se funda en los fantasmas, y según éste están en nosotros, y otro por el que están en el entendimiento posible, de donde mediante estos inteligibles el entendimiento posible se une a nosotros. Respecto de estos inteligibles el entendimiento agente se comporta como la forma respecto de la materia. Pues como el entendimiento posible recibe dichos inteligibles que se fundan en los fantasmas y, por otra parte, el entendimiento agente, y el entendimiento agente es más perfecto, es preciso que la proporción del entendimiento agente a estos inteligibles que están en nosotros sea como la proporción de la forma a la materia, como también es entre sí la proporción de la luz y el color, que son recibidos por lo diáfano; e igualmente ocurre con todas aquellas parejas de recibidos en otro de los cuales uno es más perfecto que el otro. Así pues, cuando en nosotros se complete la generación de tales inteligibles, el entendimiento agente se unirá perfectamente a nosotros como forma, y de este modo podremos, mediante el entendimiento agente, conocer las sustancias separadas como ahora podemos conocer mediante el entendimiento que está en hábito.

Queda claro por estas afirmaciones que estos filósofos no podían encontrar ningún modo de que entendiéramos las sustancias separadas si no es entendiendo mediante alguna sustancia separada. Pero que el entendimiento posible o el agente sea una sustancia separada no concuerda con la verdad de la fe ni con la afirmación del Filósofo[74], quien en *De anima* sostiene que el entendimiento agente y el posible son algo del alma humana. Y, por tanto, reteniendo esta posición no parece posible que con conocimiento natural el hombre alcance a conocer las esencias separadas.

---

72 Cfr. Temistio, según Averroes, *De anima*, III, com. 36 (VI[1], 179 A-D y 183 E).

73 Averroes, *De anima*, III, com. 36 (VI[1], 183 C ss.).

74 Aristóteles, *De anima*, III, 5, 430 a 10.

9. El hombre en el estado de inocencia, al entender perfectamente algo inteligible, conocía también perfectamente el acto de entender; y, puesto que el acto de entender es un efecto proporcionado y adecuado a la virtud de que procede, entendía perfectamente la esencia de su alma. Pero de aquí no se desprende que entendiera la esencia del ángel, ya que este acto de entender no es adecuado a la virtud del entendimiento.

10. Como la naturaleza angélica es intermedia entre la naturaleza divina y la corporal, también el conocimiento con que se conoce la esencia angélica es intermedio entre aquél con que se conoce la esencia divina y aquél con que se conoce la esencia de lo material. Pero entre dos extremos puede haber muchos medios. Y no es preciso que quien excede uno de los extremos alcance a cualquier medio, sino que alcance algún medio. Así pues, el hombre en el estado de inocencia llega a algún medio, esto es, a recibir noticia de Dios no a partir de las criaturas sensibles, sino por revelación interna; pero no llega al medio de conocer la esencia angélica. Algo que sí alcanza el ángel en su creación antes de llegar a la bienaventuranza.

ARTÍCULO 6

Si Adán en el estado de inocencia podía errar o engañarse[75]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Como dice San Ambrosio[76], todo pecado es un error; pero Adán pudo pecar, luego también errar.

2. Sólo hay voluntad de lo bueno o de lo que se estima bueno. Cuando la voluntad se refiere a lo bueno, no se peca. Así pues, nunca hay pecado si no precede la estimación del bien con la que se considera que algo es bueno sin serlo. Pero toda estimación de este tipo es cierto engaño. Luego, Adán, antes de pecar en el estado de inocencia, fue engañado.

3. El Maestro[77] dice que por eso "la mujer no rehuyó la serpiente que le hablaba, pues como sabía que había sido creada, también pensó que había recibido

---

[75] *In II Sententiarum*, d. 23, q. 2, a. 3; *Summa Theologiae*, I, q. 94, a. 4.

[76] San Ambrosio, *Expositiones In Psalmos*, 118, sermo 22 (PL 15, 1589D).

[77] Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 21, c. 4.

de Dios el oficio de hablar". Pero esto era falso. Luego la mujer pensó algo falso antes de pecar y por tanto fue engañada.

4. Como dice el Maestro[78] en la misma distinción y también San Agustín[79] en *De Genesi ad litteram*: "se le permitió al diablo que llegara bajo una forma tal que su malicia pudiera ser descubierta con más facilidad". Pero si el hombre en el estado de inocencia no podía ser engañado, [el diablo] hubiese sido descubierto por el hombre cualquiera que fuese la forma en que hubiera venido. Luego podía ser engañado.

5. La mujer, una vez oída la promesa de la serpiente, esperó poder conseguirla, de lo contrario la apeteció neciamente, siendo así que la necedad no existía antes del pecado. Pero nadie espera lo que considera imposible. Luego, como era imposible lo que el demonio prometía, parece que la mujer antes del pecado, al creerlo, fue engañada.

6. El entendimiento del hombre en el estado de inocencia era discursivo y necesitado de deliberación. Pero sólo precisaba deliberación para evitar el error. Luego podía errar en el estado de inocencia.

7. El entendimiento del demonio, como no está unido a un cuerpo, parece ser mucho más perspicaz que el entendimiento del hombre, incluso en el estado de inocencia, que estaba unido a un cuerpo. Pero el demonio podía engañarse; de ahí que los santos digan que, cuando los demonios veían a Cristo padeciendo debilidades, pensaban que era un puro hombre, y cuando lo veían hacer milagros, pensaban que era Dios. Luego, con mayor razón el hombre en el estado de inocencia pudo ser engañado.

8. Cuando el hombre cometió el primer pecado, en el mismo acto todavía no estaba en estado de culpa, ya que, puesto que el estado de culpa es causado por el pecado, antes del primer pecado habría habido otro pecado. Pero en el acto con que el primer hombre pecó, fue engañado. Luego antes del estado de culpa el hombre pudo ser engañado.

9. El Damasceno[80] dice: "Éste –es decir, el conocimiento falaz– existía en Adán desde el momento en que fue plasmado". Pero quien tiene un conocimiento falaz es engañado. Luego Adán fue engañado en el mismo inicio de su plasmación.

10. El conocimiento especulativo se entiende como opuesto al afecto. Pero cabe que exista pecado en la parte afectiva sin que exista error alguno en la parte especulativa, porque, a menudo, teniendo la ciencia, actuamos contra la

---

78 Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 21, c. 2.

79 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XI, c. 3 (PL 34, 431); c. 27 (PL 34, 443).

80 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 11 (PG 94, 917B; Bt 110).

ciencia. Luego también pudo haber error en el primer hombre en la parte especulativa antes de que hubiera pecado en la afectiva.

11. Según se dice en la *Glossa*[81] de *1 Timoteo* (2, 14) sobre el texto: "Adán no fue seducido, etc.", "Adán no fue engañado, como la mujer, porque pensara que era verdadero lo que el diablo sugería; en cambio, se puede creer que fue inducido a considerar venial lo que era mortal". Luego Adán antes del pecado pudo ser engañado.

12. Nadie es liberado del engaño sino en virtud del conocimiento de la verdad. Pero Adán no sabía todo. Luego no podía ser en todo inmune al error.

13. Si se dice que era preservado del error por la divina providencia, se puede objetar lo siguiente: la providencia divina ayuda ante todo en las necesidades. Pero en la necesidad máxima, en el momento en que le hubiera resultado utilísimo ser liberado de la seducción, la divina providencia no lo conservó ileso. Luego mucho menos lo hubiera liberado del engaño en otras circunstancias la divina providencia.

14. El hombre en el estado de inocencia dormiría –como dice Boecio[82] en *De duabus naturis*– y, por la misma razón, soñaría. Pero en el sueño cualquier hombre es engañado, al tomar las semejanzas de las cosas por las cosas mismas. Luego Adán pudo ser engañado en el estado de inocencia.

15. El hombre en el estado de inocencia habría usado los sentidos corporales. Pero en el conocimiento sensible frecuentemente acaece el error, como cuando algo se ve doble o cuando lo que se ve desde lejos parece pequeño. Luego Adán en el estado de inocencia no hubiera sido totalmente inmune al error.

EN CONTRA

1. Como dice San Agustín[83]: "tomar por verdadero lo falso no corresponde a la naturaleza del hombre creado sino a la pena del condenado". Luego en el estado de inocencia no podía padecer engaño, que consiste en tomar por verdadero lo falso.

2. El alma es más noble que el cuerpo. Pero en el estado de inocencia el hombre no podía padecer ningún defecto en el cuerpo. Luego mucho menos el error, que es un defecto del alma.

3. En el estado de inocencia no podía darse nada contra la voluntad del hombre, porque de este modo podría darse en él dolor. Pero ser engañado es contra-

---

81 *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 192, 341B).

82 Boecio, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, c. 8 (PL 64, 1354B).

83 San Agustín, *De libero arbitrio*, III, c. 18 (PL 32, 1296).

rio a la voluntad para todos, incluso, según San Agustín[84], para los que quieren engañar. Luego en el estado de inocencia el hombre no podía ser engañado.

4. Todo error o es culpa o pena, de las cuales ninguna podía darse en el estado de inocencia. Luego tampoco el error.

5. Cuando lo que es superior en el alma domina sobre lo inferior no puede haber error, ya que por medio de lo que es superior en el alma –es decir, la sindéresis y el entendimiento de los principios– se rectifica todo el conocimiento humano. Pero en el estado de inocencia lo inferior en el hombre estaba completamente sometido a lo superior. Luego entonces no podía haber engaño.

6. Según San Agustín[85]: "poder creer es naturaleza de los hombres, pero creer es gracia de los fieles". Luego por la misma razón poder ser engañado corresponde a la naturaleza, pero ser engañado, al vicio. Pero en el estado de inocencia no había vicio. Luego tampoco podía entonces haber engaño.

7. Como dice el Damasceno[86], el hombre en el estado de inocencia "disfrutando del dulcísimo fruto de la contemplación, con ella –esto es, con la contemplación– fue alimentado". Pero cuando el hombre se convierte a las cosas divinas no es engañado. Luego Adán en aquel estado no podía ser engañado.

8. San Jerónimo[87] dice que todo lo malo que padecemos lo merecieron nuestros pecados. Pero el engaño es malo. Luego no pudo existir antes del pecado.

SOLUCIÓN

Sobre este asunto hay dos opiniones. Algunos sostienen que, como Adán no tenía la ciencia de todas las cosas de manera absoluta [*simpliciter*], sino que conocía unas y otras las ignoraba, en aquello de lo que tenía noticia no podía ser engañado en modo alguno, como en lo que se conoce naturalmente y en lo que Dios le revelaba; pero en otros asuntos, de los que no tenía ciencia, como son los pensamientos de los corazones, los futuros contingentes y los singulares ausentes de los sentidos, sí podía tener una estimación falsa, opinando levemente algo falso sobre ellas, aunque no hasta el punto de otorgar categóricamente el asentimiento. Y por esta razón dicen que no podía sobrevenirle error ni aprobar lo falso como verdadero, ya que esto designa un asentimiento categórico a lo que es falso. Otros, en cambio, intentan rechazar esta sentencia basándose en que San Agustín[88] llama error a toda falsa estimación, y sostiene también que

---

84 Cfr. San Agustín, *Enchiridion*, c. 17 (PL 40, 240).

85 San Agustín, *De praedestinatione sanctorum*, c. 5 (PL 44, 968).

86 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 11 (PG 94, 916C; Bt 109).

87 San Jerónimo, *Commentarium in Ezechielem*, II, c. 5 (PL 25, 57A).

88 Cfr. San Agustín, *Enchiridion*, c. 17 (PL 40, 239).

todo error es un mal, grande cuando se refiere a lo grande y pequeño cuando a lo pequeño. Pero en esto no hay que insistir mucho, ya que, cuando se trata de la realidad, no hay que discutir acerca de los nombres. Por eso afirmo que no sólo no pudo haber error en el estado de inocencia, sino tampoco ninguna falsa opinión. Lo cual se muestra de este modo.

Aunque en el estado de inocencia podía haber carencia de algún bien, sin embargo no podía haber corrupción del bien. El bien del entendimiento es el conocimiento de la verdad, y por eso los hábitos con que se perfecciona el entendimiento para conocer lo verdadero se llaman virtudes –como se dice en la *Ethica*[89]– en cuanto que hacen buenos los actos del entendimiento. Pero la falsedad no sólo es la carencia de la verdad, sino también su corrupción. Pues no se encuentran ante la verdad del mismo modo aquel que carece absolutamente de su conocimiento –en quien se da una carencia de la verdad, aunque no opine lo contrario– y aquel que tiene una opinión falsa, cuya opinión está corrompida por la falsedad. Por eso, del mismo modo que la verdad es el bien del entendimiento, lo falso es su mal; por lo que el hábito opinativo no es virtud intelectual, ya que con él cabe decir lo falso –como se dice en la *Ethica*[90]– y ningún acto de la virtud puede ser malo, como si la opinión falsa misma fuera cierto acto malo del entendimiento. De modo que, como en el estado de inocencia no había ninguna corrupción ni mal alguno, no pudo haber en el estado de inocencia ninguna opinión falsa. También dice el Comentador en el *De anima*[91] que la opinión falsa es para el entendimiento lo que el monstruo en la naturaleza corporal. Pues la opinión falsa cae fuera de la intención de los primeros principios, que son como virtudes seminales del conocimiento, del mismo modo que los monstruos se dan fuera de la intención de la virtud natural del agente. Y esto por el hecho de que todo mal "está fuera de la intención", como dice Dionisio en *De divinis nominibus*[92]. Por eso, al igual que en el estado de inocencia no ocurría ninguna monstruosidad en la concepción del cuerpo humano, tampoco podía haber ninguna falsedad en su entendimiento. Esto lo muestra el hecho de que siempre hay desorden cuando algo es movido por un motivo distinto del propio, como en el caso de la voluntad cuando se mueve por el placer del sentido debiéndose mover sólo por lo honesto. El motivo propio del entendimiento es lo que tiene una verdad infalible, de modo que, cuando el entendimiento es movido por un signo falible, hay cierto desorden en él, ya se mueva perfecta o imperfectamente. Por tanto, no pudiendo haber ningún desorden en el entendimiento del hombre en el estado de inocencia, nunca se habría inclinado dicho entendimiento más a una

---

89 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 2, 1139 b 12.

90 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 3, 1139 b 16.

91 Averroes, *De anima*, III, com. 36 (VI[1], 186 F-187 A).

92 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, §32 (PG 3, 732C).

parte que a otra a no ser por un motivo infalible. De lo cual es evidente que en él no sólo no había ninguna falsa opinión, sino que no había ninguna opinión en absoluto, y todo lo que conocía lo conocía con certeza.

RESPUESTAS

1. El error del que procede todo pecado es error de elección, en cuanto que se elige lo que no debe ser elegido, según el cual todo malo es llamado ignorante por el Filósofo[93] en la *Ethica*. Este error presupone el desorden de la parte apetitiva, pues al adherirse el apetito sensible a lo que le deleita sin que el apetito superior le oponga resistencia, la razón es impedida para moverse a lo que tiene habitualmente en la elección. Y así resulta evidente que este error no precede absolutamente al pecado sino que lo sigue.

2. Aquello que es aprehendido como bien aparente no puede ser por completo algo no bueno, sino que en algún sentido es bueno, y según esto es aprehendido como bueno desde el principio. Como cuando el alimento prohibido es captado como hermoso a la vista y agradable al gusto y entonces el apetito sensible se orienta hacia ese bien como a su objeto propio. Pero cuando el apetito superior sigue al inferior, entonces sigue a lo que es bueno de manera relativa como si fuera bueno en sentido absoluto, y así del desorden del apetito sigue el error de la elección, como se ha dicho.

3. Este argumento parece estar contra las dos opiniones si entendemos que la mujer creía que la serpiente había recibido por su propia naturaleza la facultad de hablar; ya que incluso quienes creen que el hombre en el estado de inocencia podía equivocarse no creen de ningún modo que pudiese equivocarse al juzgar la naturaleza de las cosas naturales, pues tenía pleno conocimiento de la naturaleza. Y va contra la naturaleza de la serpiente tener por naturaleza la facultad de hablar, pues esto sólo es propio del animal racional. Y por eso hay que decir que no creyó la mujer que la serpiente hubiera recibido la facultad de hablar según su naturaleza, sino según alguna virtud que obraba ocultamente en su interior, y no consideró si provenía de Dios o del demonio.

4. Aquel argumento –por qué apareció en forma de serpiente– debe ser entendido así: no porque no pudiera ser descubierto en cualquier forma que apareciese, sino porque apareciendo de esa forma podía ser descubierto más fácilmente.

5. La mujer esperó poder conseguir de algún modo lo que la serpiente prometía, y creyó que esto era posible de alguna manera, y así fue seducida, según el Apóstol en *1 Timoteo* (2, 14). Pero a esta seducción le precedió cierta exaltación de la mente, con la que deseó desordenadamente su propia excelencia, y

---

93 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 2, 1110 b 28.

que concibió al momento por las palabras de la serpiente –del mismo modo que los hombres ante las palabras de los aduladores se enorgullecen–. Y esta exaltación precedente fue de la excelencia propia en general, que es el primer pecado, al que siguió la seducción por la que creyó que era verdadero lo que la serpiente decía. Y de ahí se siguió la exaltación con que apeteció en concreto la excelencia que la serpiente prometía.

6. El entendimiento del hombre en el estado de inocencia necesitaba deliberar para no caer en el error, al igual que necesitaba comer para que el cuerpo no desfalleciera. Pero su deliberación era tan recta que con ella podía evitar todo error, del mismo modo que comiendo podía evitar todo defecto corporal. Por tanto, del mismo modo que al no comer pecaría por omisión, también al no deliberar cuando debe. Y así, al error le seguiría el pecado.

7. Así como el hombre en el estado de inocencia se defendía de la pasión corporal intrínseca –como la fiebre y cosas semejantes– por la eficacia de la naturaleza, y de la exterior –como los golpes y las heridas– no por una virtud interior –ya que no tenía el don de la impasibilidad–, sino por providencia divina, que le conservaba inmune de cualquier daño; del mismo modo, se defendía de aquel engaño que acaece en el interior cuando alguien se equivoca en el razonamiento, con el vigor de la propia razón, y del engaño exterior por medio del auxilio divino, que le acompañaba siempre que lo precisaba. Pero no acompaña a los demonios, y por eso pueden engañarse.

8. Los actos momentáneos, al tiempo que empiezan, tienen su efecto, como, por ejemplo, en el mismo instante en que el aire se ilumina, el ojo ve. Por tanto, como el movimiento de la voluntad en que consiste primariamente el pecado se da en un instante, en el mismo instante en que pecó fue destituido del estado de inocencia, y así pudo ser ya engañado en aquel mismo instante.

9. El Damasceno habla de aquella falacia del primer hombre por la que fue engañado en el pecado mismo. Pecado que cometió apenas plasmado, pues no permaneció mucho tiempo en el estado de inocencia.

10. Dado que el alma del hombre en el estado de inocencia estaba unida al sumo bien, no podía haber en él ningún defecto mientras aquella unión continuara. Mas esa conjunción se hacía principalmente por el afecto; así que antes que se corrompiera la potencia afectiva no podía haber ni engaño en el entendimiento ni defecto alguno en el cuerpo, aunque, por el contrario, podía haber defecto en el afecto sin que le precediera defecto en el entendimiento especulativo, porque la unión con Dios no se realiza en el entendimiento sino en el afecto.

11. En Adán, a aquella falsa opinión por la que creyó ser venial lo que era mortífero le precedió la arrogancia de la mente, como se ha dicho a propósito de la mujer.

12. En aquellas cosas de que no tenía noticia, podía defenderse del error en parte desde el interior –ya que su entendimiento no se hubiera inclinado a la otra parte sin motivo suficiente– y, en parte y sobre todo, por la providencia divina, que lo hubiera preservado del error.

13. En el estado en que pecó, no le hubiera faltado el auxilio divino para no ser seducido si se hubiera dirigido a Dios. Pero, como no lo hizo, cayó en el pecado y la seducción, teniendo en cuenta que ésta, como resulta de lo dicho, siguió al pecado.

14. Algunos dicen que Adán en el estado de inocencia no soñaba, pero esto no es necesario. Pues la visión del sueño no está en la parte intelectiva, sino en la sensitiva, por lo que no hubiera habido engaño en el entendimiento, que no hubiera tenido uso libre durante el sueño, sino más bien en la parte sensitiva.

15. Cuando el sentido representa de acuerdo con lo que recibe no hay falsedad en él, como dice San Agustín en *De vera religione*[94]. Pero hay falsedad en el entendimiento que juzga que las cosas son como los sentidos muestran. Lo que nunca hubiera ocurrido en Adán, puesto que, o bien el entendimiento hubiera interrumpido el juicio, o bien, al juzgar con atención lo sensible, hubiera juzgado con verdad.

ARTÍCULO 7

Si los hijos que hubieran nacido de Adán en el estado de inocencia habrían tenido ciencia plena de todas las cosas como la tuvo Adán[95]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Según San Anselmo[96], como fue Adán, así hubiera engendrado a sus hijos. Pero Adán tuvo ciencia plena de todas las cosas naturales, como se ha dicho antes[97]. Luego también la hubieran tenido sus hijos nada más nacer.

---

94 San Agustín, *De vera religione*, c. 33 (PL 34, 149).

95 Lugares paralelos: *In II Sententiarum*, II, d. 23, q. 2, a. 2; *Summa Theologiae*, I, q. 101, a. 1.

96 Cfr. San Anselmo, *De conceptu virginali*, c. 23 (PL 158, 456).

97 Cfr. *supra*, a. 4.

2. Al igual que el afecto se perfecciona con la virtud, el entendimiento se perfecciona con la ciencia. Pero los hijos de Adán nacidos en el estado de inocencia hubieran nacido con la plenitud de todas las virtudes, pues él les hubiera transmitido la justicia original, como dice San Anselmo[98]. Luego del mismo modo hubieran tenido toda la ciencia.

3. Según San Beda[99], la debilidad, la concupiscencia, la ignorancia y la malicia son consecuencia del pecado. Pero en los niños al nacer no hubiera habido ninguna concupiscencia, debilidad o malicia. Luego tampoco hubiera habido ninguna ignorancia, y así hubieran tenido toda la ciencia.

4. Les convenía más nacer perfectos según el alma que según el cuerpo. Pero en el cuerpo hubieran nacido sin ningún defecto. Luego también en el alma, sin ninguna ignorancia.

5. El hombre en el estado de inocencia, según el Damasceno[100], era como los ángeles. Pero los ángeles tuvieron desde el primer momento de su creación conocimiento de todas las realidades naturales. Luego también por la misma razón la tuvieron los hombres en el estado de inocencia.

6. El alma de Adán y la de sus hijos eran de la misma naturaleza. Pero el alma de Adán fue creada en el principio plena de toda ciencia natural, como se ha dicho[101]. Luego también las almas de sus hijos serían creadas con la misma plenitud de ciencia.

7. Al hombre le es debida una perfección mayor del conocimiento que a los otros animales. Pero los otros animales, nada más nacer, tienen estimación natural de lo conveniente y de lo nocivo, como el cordero huye del lobo y sigue a su madre apenas nace. Luego con mayor razón los niños en el estado de inocencia hubieran tenido una ciencia perfecta.

EN CONTRA

1. Hugo de San Víctor dice que no hubieran nacido perfectos en la ciencia, sino que hubieran llegado a ella con el tiempo[102].

2. Como el alma es perfección del cuerpo, es preciso que el cuerpo y el alma crezcan proporcionalmente. Pero los niños en el estado de inocencia no hubieran tenido una estatura perfecta en cuanto al cuerpo, como la tuvo Adán en el

---

98 Cfr. San Anselmo, *De conceptu virginali*, c. 23 (PL 158, 456).

99 Cita no localizada.

100 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 11 (PG 94, 916C; Bt 109).

101 Cfr. *supra*, a. 4.

102 Cfr. Hugo de San Víctor, *De sacramentis*, I, pars VI, c. 26 (PL 176, 279).

momento de su creación. Luego, por la misma razón, tampoco hubieran tenido una ciencia plena como la tuvo Adán.

3. A los hijos les corresponde recibir del padre el ser, la naturaleza y la disciplina. Pero si los hijos de Adán nada más nacer hubieran tenido una ciencia plena, no hubiesen podido recibir de él la disciplina. Luego no se hubiera conservado entre ellos y el primer padre el orden completo de la paternidad.

SOLUCIÓN

Sobre esto hay una doble opinión. En primer lugar, algunos dicen que los niños en el estado de inocencia, en lo que respecta al alma, hubieran sido perfectos como Adán, tanto en virtudes como en ciencia; y el que no fueran perfectos según el cuerpo se debía a la necesidad del útero materno, ya que debían nacer. En segundo lugar, otros, siguiendo a Hugo de San Víctor[103], dicen que, del mismo modo que no adquirían inmediatamente la estatura perfecta según el cuerpo, llegaban también con el tiempo a alcanzar la ciencia perfecta.

Para determinar cuál de estas opiniones es más verdadera debe saberse que es distinto el caso de Adán que el de sus hijos recién nacidos. Pues Adán, como había sido constituido principio de todo el género humano, debía tener, apenas creado, no sólo lo que corresponde al principio de la perfección natural, sino también lo que corresponde a su término. En cambio, sus hijos, que no eran constituidos como principio del género humano sino como nacidos del principio, no tenían que ser creados en el término de su perfección natural; bastaba que tuvieran de perfección al nacer sólo la que corresponde al inicio. Mas el inicio de la perfección en cuanto al conocimiento es determinado de modo diverso según dos opiniones. Algunos, como los platónicos, sostuvieron que el alma viene al cuerpo con todas las ciencias, pero que es oprimida e impedida por la nube del cuerpo, de forma que no puede usar libremente la ciencia poseída, excepto los universales; pero que después, mediante el ejercicio del estudio, también se eliminan estos impedimentos de los sentidos para que pueda usar la ciencia libremente; y así dicen que aprender es lo mismo que recordar. Si esta opinión fuera verdadera, habría que decir que los niños recién nacidos en el estado de inocencia hubieran tenido la ciencia de todas las cosas, ya que en aquel estado el cuerpo estaba sometido totalmente al alma, de forma que el alma no podía estar oprimida por la carga del cuerpo hasta el punto de perder algo de su perfección.

Pero parece que esta opinión procede de suponer idéntica la naturaleza del alma y la del ángel, de tal modo que el alma en el principio de su creación tendría ciencia plena, como también se dice que la inteligencia es creada plena de

---

[103] Hugo de San Víctor, *De sacramentis*, I, pars VI, c. 26 (PL 176, 278-279).

formas –razón por la cual los platónicos decían que las almas había sido creadas antes que los cuerpos y después del cuerpo se volvían hacia las estrellas semejantes a ciertas inteligencias–; y esta opinión no concuerda con la verdad católica. Por eso otros, siguiendo la opinión de Aristóteles, dicen que el entendimiento humano es el último en el orden de los inteligibles, como la materia prima lo es en el orden de los sensibles; y, del mismo modo que la materia considerada según su esencia no tiene ninguna forma, también el entendimiento humano en su principio se encuentra "como una tabla rasa en la que nada hay escrito", y después adquiere la ciencia mediante los sentidos por la virtud del entendimiento agente. Así pues, el comienzo natural del conocimiento humano consiste en encontrarse en potencia respecto a todos los cognoscibles, y no tener desde el principio noticia sino de aquellos que se conocen inmediatamente por la luz del entendimiento agente, como son los primeros principios universales. Y así, no era preciso que los hijos de Adán tuvieran toda la ciencia al nacer, sino que llegaran a ella avanzando con el tiempo. Ahora bien, es preciso aceptar en ellos cierta ciencia perfecta, esto es, la ciencia de elegir y evitar, que corresponde a la prudencia, ya que sin prudencia las otras virtudes no pueden existir, como se prueba en la *Ethica*[104], y éstas las debían tener los niños en virtud de la justicia original. Y esta opinión me parece más verdadera si se considera lo que requería la integridad de la naturaleza. Si por gracia divina se les hubiera conferido alguna otra cosa por encima de lo que exige la integridad de la naturaleza, no se puede afirmar, ya que no consta de manera expresa por la autoridad.

RESPUESTAS

1. Según fue Adán, debía haber engendrado hijos semejantes a él en cuanto a lo que le correspondía por la naturaleza de la especie. Pero, en cuanto a lo que se le había concedido como cabeza de todo el género humano, no era preciso que los hijos nacieran semejantes a él.

2. Para la perfecta unión con Dios que requería el estado de inocencia, se precisan todas las virtudes, pero no todas las ciencias.

3. Aunque los niños nada más nacer no hubieran tenido toda la ciencia, no habrían padecido la ignorancia que es consecuencia del pecado, que consiste en la nesciencia de lo que se debe saber. Pues hubieran tenido nesciencia de lo que en su estado no necesitaban saber.

4. Tampoco en el cuerpo de los niños habría habido ningún defecto que privara al hombre del bien que le era entonces debido. Pero se daba en sus cuerpos la carencia de algún bien que después les hubiera llegado, como la estatura perfecta y los dones de la gloria. Y lo mismo se debe decir por parte del alma.

---

[104] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 13, 1144 b 32.

5. Los ángeles son superiores a las almas en la jerarquía natural, si bien en cuanto a los beneficios de la gracia las almas pueden ser iguales a ellos. Por eso no es preciso conceder a la naturaleza del alma lo que es propio naturalmente del ángel. Pues se ha dicho que en el estado de inocencia el hombre era como otro ángel, sólo atendiendo a la plenitud de la gracia.

6. Aunque el alma de Adán y las almas de sus hijos sean de la misma naturaleza, no tienen sin embargo el mismo oficio, ya que el alma de Adán estaba consituida como una fuente de la que proviniera la disciplina para todos los posteriores, y, por tanto, convenía que fuera inmediatamente perfecta, lo que no correspondía a las almas de sus hijos.

7. Los animales irracionales en su principio reciben la estimación natural para conocer lo nocivo y lo conveniente, ya que a esto no pueden llegar por su propia investigación. Pero el hombre puede llegar a esto y a otras muchas cosas mediante la investigación de la razón. Por eso no es preciso que se encuentre naturalmente en el hombre toda ciencia. Y, sin embargo, la ciencia de los operables que corresponde a la prudencia es más natural al hombre que la ciencia de los especulables: de modo que se encuentran algunos naturalmente prudentes, pero no naturalmente sabios, como se dice en la *Ethica*[105]; y por esa misma razón los hombres no olvidan tan fácilmente la prudencia como la ciencia. Y por eso también los niños hubieran sido entonces más perfectos en lo que atañe a la prudencia que en lo que atañe a la ciencia especulativa, como se ha dicho.

ARTÍCULO 8

Si los niños en el estado de inocencia habrían tenido pleno uso de la razón nada más nacer[106]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Si hubieran sido impedidos, eso sólo podía deberse a un defecto del cuerpo. Pero el cuerpo en aquel estado no ponía ninguna resistencia al alma. Luego tampoco podía impedir el uso de la razón.

---

105 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 12, 1143 b 6.

106 *In II Sententiarum*, d. 20, q. 2, a. 2; *Summa Theologiae*, I, q. 101, a. 2.

2. La virtud o potencia que no usa órgano no es impedida en su operación por un defecto del órgano. Pero el entendimiento es una potencia que no usa órgano, como se dice en *De anima*[107]. Luego el acto del entendimiento no podía ser impedido por un defecto del órgano corporal.

3. Mas podría decirse que era impedido por un defecto corporal en la medida en que el entendimiento recibía algo de los sentidos. Pero en contra el entendimiento es superior que cualquier potencia sensitiva. Pero parece un desorden que lo superior reciba de lo inferior. Así pues, como en aquel estado no había ningún desorden en la naturaleza humana, parece que no era preciso que el entendimiento recibiera algo de los sentidos.

4. El entendimiento precisa de los sentidos para adquirir por ellos la ciencia. Pero una vez ya adquirida la ciencia, no necesita de ellos, como tampoco se necesita un caballo después de haber recorrido el camino, como dice Avicena[108]. Pero según una opinión, los niños en el estado de inocencia tuvieron en plenitud el hábito de todas las ciencias. Luego la imperfección de los órganos de los sentidos no les podía impedir el uso de la ciencia que poseían.

5. El defecto de los órganos corporales representa un impedimento para el sentido más que para el entendimiento. Pero los niños no padecen un defecto corporal tan grande que no puedan ver y oír. Luego tampoco es impedido su entendimiento por un defecto corporal, sino, como parece, por la pena del primer pecado; mas ésta no se dio antes del pecado. Luego entonces los niños hubieran tenido uso pleno del entendimiento nada más nacer.

6. Tal como se encuentran los animales irracionales respecto de la estimación natural, así se encuentra el hombre respecto al conocimiento que tiene naturalmente. Pero los animales irracionales pueden usar al poco de naver la estimativa natural. Luego también los niños en el estado de inocencia podían usar nada más nacer el conocimiento natural, al menos el de los primeros principios.

7. En *Sabiduría* (9, 15) se dice: "El cuerpo que se corrompe es un peso para el alma". Pero el cuerpo del hombre en el estado de inocencia no era corruptible. Luego no representaba un peso para el alma de manera que le impidiera tener uso de razón.

EN CONTRA

1. Toda acción que es común al alma y al cuerpo es impedida por el defecto del cuerpo. Pero entender es una acción común del alma y el cuerpo, como se

---

107 Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 a 26.

108 Avicena, *De anima*, V, c. 3 (fol. 24ra A).

dice en *De anima*[109]. Luego el uso de razón podía ser impedido por el defecto o imperfección que padecían los niños en el cuerpo.

2. Según el Filósofo[110] en el *De anima*: "el alma no entiende de ningún modo sin fantasma". Pero el uso de la fantasía es impedido por un defecto del órgano corporal. Luego también lo es el uso del entendimiento, y, así, se concluye lo mismo que antes.

SOLUCIÓN

En torno a esta cuestión hay una doble opinión. En primer lugar, algunos dicen que los niños en el estado de inocencia hubieran tenido el uso pleno de todos los miembros corporales y que esta ineptitud de los miembros que ahora vemos en los niños –es decir, que no puedan usar los pies para andar y las manos para rascar, y otras cosas semejantes– provienen totalmente del primer pecado. En segundo lugar, otros, por considerar que tales ineptitudes son causadas por los principios naturales –como la humedad, que debe abundar necesariamente en los niños– dicen que tampoco en el estado de inocencia los miembros de los niños hubieran sido totalmente hábiles para sus actos, aunque tampoco tan deficientes como son ahora, ya que ahora, a lo que proviene de la naturaleza, se añade lo que se debe a la corrupción. Y esta opinión parece más probable. De modo que, como es necesario que abunde la humedad en los niños –especialmente en el cerebro, en donde tienen sus órganos la facultad imaginativa, la estimativa, la memorativa y el sentido común–, era necesario que estuvieran impedidos de ejercer principalmente los actos de estas facultades y, por consiguiente, también del entendimiento, que recibe inmediatamente de estas facultades y a ellas vuelve cuando está en acto. Y sin embargo el uso del entendimiento en los niños no hubiera estado tan atado como ahora. Pero si fuera verdad la otra opinión, entonces el uso de razón de los niños no hubiera estado atado de ningún modo.

RESPUESTAS

1. El alma puede ser impedida por el cuerpo de dos modos. El primero, por contrariedad, lo que ocurre cuando el cuerpo se resiste y la obnubila, y esto no se hubiera dado en el estado de inocencia. El segundo, por impotencia y defecto, es decir, en la medida en que el cuerpo no es suficiente para llevar a cabo todo lo que el alma es capaz de suyo. Y de este modo nada impide que el alma hubiera sido impedida por el cuerpo en el estado de inocencia. Pues consta que por el cuerpo se le impedía atravesar lo obstruido, de modo que no tuviera tanta facili-

---

109 Aristóteles, *De anima*, I, 4, 408 b 11.

110 Aristóteles, *De anima*, III, 7, 431 a 16.

dad de cambiar de lugar como tiene cuando está separada; y de este mismo modo era impedida para usar perfectamente las potencias. Sin embargo, en esto no había ningún dolor, ya que el alma, por su ordenación, sólo hubiera imperado aquello que podía hacer por el cuerpo.

2. Aunque el entendimiento no use órgano, sin embargo recibe de las potencias que sí lo usan y, por tanto, por el impedimento o defecto de los órganos corporales su acto es impedido.

3. Lo que tiene de formal la especie inteligible –por lo que es inteligible en acto– lo tiene por el entendimiento agente, que es una potencia superior al entendimiento posible, aunque lo que en ella es material es abstraído de los fantasmas. Y por eso es más propio decir que el entendimiento posible toma del superior que del inferior, ya que lo que pertenece a lo inferior sólo puede ser tomado por el entendimiento posible en cuanto recibe la forma de la inteligibilidad del entendimiento agente. O bien debe decirse que las facultades inferiores son superiores en cuanto a algo, especialmente en la virtud de obrar y causar, en virtud de su proximidad a las cosas exteriores, que son la causa y la medida de nuestro conocimiento. De ahí que el sentido, no por sí, sino en cuanto que es informado por la especie de la cosa sensible, sirve a la imaginación, y así sucesivamente.

4. Según el Filósofo[111] en *De anima*, el alma intelectiva se refiere a los fantasmas como a sus objetos, por lo que nuestro entendimiento no sólo necesita la conversión a los fantasmas para adquirir la ciencia, sino también para usar la ciencia adquirida. Lo que se pone de manifiesto por el hecho de que, si se lesiona el órgano de la facultad imaginativa –como ocurre en los frenéticos– el alma, mientras se encuentra en el cuerpo, tampoco puede usar la ciencia previamente adquirida. La afirmación de Avicena debe entenderse referida al alma separada del cuerpo, que tiene otro modo de entender.

5. Puesto que el órgano de la facultad imaginativa, y de la memorativa y cogitativa, se encuentra en el mismo cerebro –que es el lugar de máxima humedad en el cuerpo humano–, por eso también, por la abundancia de la humedad que se da en los niños, son más impedidos los actos de estas potencias que los de los sentidos exteriores. Pues el entendimiento no recibe inmediatamente de los sentidos exteriores, sino de los interiores.

6. Algunos animales son naturalmente de complexión seca, y por eso en el principio de su creación no hay en ellos tanta abundancia de humedad que impida mucho el acto de los sentidos internos. Pero el hombre es naturalmente de una constitución templada y conviene que en él abunde lo cálido y lo húmedo. Por eso, conviene que al principio de su generación haya en él proporcional-

---

[111] Aristóteles, *De anima*, III, 7, 431 a 14.

mente más humedad; pues en todas las generaciones de los animales y las plantas el principio se toma del humor.

7. El cuerpo corruptible es un peso para el alma no sólo por la impotencia sino también por la resistencia y obnubilación. Pero el cuerpo del hombre en el estado de inocencia impedía los actos del alma sólo por la imperfección de la facultad o disposición.

CUESTIÓN 19
EL CONOCIMIENTO DEL ALMA TRAS LA MUERTE*

Primero, se pregunta si el alma tras la muerte puede entender.

Segundo, si el alma separada conoce los singulares.

ARTÍCULO 1
Si el alma tras la muerte puede entender[1]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Ninguna operación común al alma y al cuerpo puede permanecer en el alma tras la muerte. Pero entender es una operación común al alma y al cuerpo, pues dice el Filósofo[2] en *De anima* que "decir que el alma entiende es como decir que teje o edifica". Luego el alma después de la muerte no puede entender.

2. Mas podría decirse que el Filósofo habla del acto de entender que corresponde al alma según su faz inferior, y no de aquel que le compete según la faz superior. Pero en contra, la faz superior del alma es aquella según la cual se orienta a lo divino. Pero el entendimiento del hombre, también cuando entiende algo que procede de la divina revelación, depende del cuerpo, ya que, incluso al entender algo de este tipo, es preciso que lo haga por conversión a los fantasmas, y éstos se encuentran en un órgano corporal. Pues como dice Dionisio[3] en *De caelesti hierarchia*: "es imposible que el rayo divino resplandezca sobre

---

* Traducción de José Ignacio Murillo.

1 *In IV Sententiarum*, d. 50, q. 1, a. 1; *Summa Theologiae*, I, q. 89, a. 1; *De anima*, a. 15; *Quaestiones Quodlibetales*, III, q. 9, a. 1.

2 Aristóteles, *De anima*, I, 4, 408 b 11.

3 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, §2 (PG 3, 121B; Dion. 733).

nosotros si no está envuelto con múltiples velos sagrados"; y llama "velos" a las formas corporales bajo las cuales se revelan las cosas espirituales. Luego entender, que compete al alma según su faz superior, depende del cuerpo, y, por tanto, de ningún modo permanece el entender en el alma tras la muerte.

3. En *Eclesiastés* (9, 5) se dice: "los vivientes saben que van a morir, pero los muertos ya no saben nada"; y la *Glossa*[4]: "porque ello no les aprovecha nada más". Luego parece que el alma tras la muerte o no conoce nada, si entendemos el "más" temporalmente, o, al menos, no puede entender nada que antes no entendió, pues en ese caso le sería de utilidad, y esto contradice a la *Glossa*.

4. Según el Filósofo[5] en *De anima*, el sentido es al sensible como el alma intelectiva al fantasma. Pero el sentido nada puede sentir si no se le presentan los sensibles. De modo que tampoco el alma puede entender a no ser que se le presenten los fantasmas. Ahora bien, los fantasmas no se le presentarán tras la muerte, pues sólo se presentan en un órgano corporal. Luego el alma tras la muerte no puede entender.

5. Mas podría decirse que el Filósofo habla del alma según el estado en que está en el cuerpo. Pero en contra, el objeto es determinado a la potencia según la naturaleza de dicha potencia. Pero la naturaleza del alma intelectiva es la misma antes y después de la muerte. Luego, si el alma intelectiva antes de la muerte se ordena a los fantasmas como a objetos, parece que lo mismo ocurrirá tras la muerte; y así concluimos lo mismo que antes.

6. El alma no puede entender si se le priva de la potencia intelectiva. Pero tras la muerte las potencias intelectivas –esto es, el entendimiento agente y el posible– no permanecen en el alma, pues tales potencias le corresponden por su unión al cuerpo, ya que, si no estuviera unida al cuerpo, no dispondría de tales potencias, como tampoco las tiene el ángel. Luego el alma tras la muerte no puede entender.

7. El Filósofo[6] dice en *De anima* que "el entender se corrompe cuando se corrompe algo interior". Esto interior de que habla el Filósofo se corrompe en la muerte. Luego tampoco habrá entender tras la muerte.

8. Si el alma tras la muerte entiende, es preciso que lo haga mediante una potencia, ya que todo lo que actúa lo hace por una potencia activa, y lo que padece, se padece mediante una potencia pasiva. Así pues, o lo hace mediante la misma potencia que tuvo en estado de vía o por otra. Si lo hace por otra, parece que, cuando se separa del cuerpo, se le añaden nuevas potencias, lo que no parece probable. Pero que sea por la misma tampoco parece probable, pues las

---

4 *Glossa interlinearis*.

5 Aristóteles, *De anima*, III, 7, 431 a 14.

6 Aristóteles, *De anima*, I, 4, 408 b 24.

potencias que tiene ahora inhieren en ella de acuerdo con su unión al cuerpo, y ésta cesa en la muerte. Luego el alma tras la muerte no puede entender.

9. Si la potencia intelectiva permanece en el alma, o bien permanece sólo en cuanto está fundada en la substancia del alma, o bien en cuanto que se ordena al acto. Pero no permanece en cuanto que se funda en la substancia del alma, puesto que, si sólo permaneciera de este modo, exclusivamente podría entenderse a sí misma; y tampoco en cuanto que se ordena al acto, pues, en cuanto ordenada al acto, se perfecciona con los hábitos que adquirió en el cuerpo, que dependen de éste. Luego parece que la potencia intelectiva tras la muerte no permanece y, por tanto, que el alma no entiende después de la muerte.

10. Todo lo que se entiende es entendido o bien por la esencia de quien entiende, o bien por la esencia de la cosa entendida, o bien por la semejanza de la cosa entendida que se encuentra en quien entiende. Pero no se puede decir que el alma entienda las cosas sólo por la esencia de las mismas cosas entendidas, ya que de este modo sólo se entendería a sí misma, a los hábitos y a las otras realidades cuyas esencias están presencialmente en ella. Tampoco se puede decir que entienda por su propia esencia, ya que en ese caso, si entendiera algo distinto de sí, sería preciso que su esencia fuera ejemplar de otras cosas, como la esencia divina es ejemplar de todo; ésta es la razón por la que Dios, al entender su esencia, entiende todo lo demás, pero esto no puede decirse del alma. Y tampoco se puede decir que lo haga por semejanzas de las cosas entendidas que se encuentren en el alma, pues resultaría claro que entiende mediante especies que adquirió en el cuerpo, y no puede sostenerse que sólo entienda por ellas, pues en ese caso las almas de los niños que no han recibido nada por los sentidos no entenderían nada tras la muerte. Luego parece que el alma no puede entender de ningún modo después de la muerte.

11. La opinión de que conoce por especies concreadas se puede impugnar de la siguiente manera. Lo que es concreado con el alma le corresponde tenerlo tanto unida al cuerpo como separada de él. De modo que si el alma humana dispone de especies concreadas, conocer mediante ellas no le compete sólo cuando está separada del cuerpo, sino también mientras se encuentra en él. Y, de ser así, resultarían superfluas las especies que recibe de las cosas.

12. Si se afirma que mientras está unida al cuerpo éste le impide usarlas, se contesta como sigue. Si el cuerpo impide el uso de estas especies o bien se debe a su naturaleza corpórea, o bien a la corrupción de ésta. Pero no puede deberse a su naturaleza corpórea, pues no tiene ninguna contrariedad con el entendimiento, y nada puede ser impedido sino por su contrario. Y tampoco puede deberse a su corrupción, pues en ese caso, en el estado de inocencia, cuando tal corrupción no existía, el hombre hubiera podido usar estas especies innatas, y no hubiera necesitado de los sentidos para que, mediante las cosas reales, el alma

recibiera las especies; lo cual parece falso. Luego parece que el alma separada no entiende por especies innatas.

13. Si se afirma que entiende por especies infusas, se contesta como sigue. Tales especies o son infundidas por Dios o por algún ángel. Pero no pueden ser infundidas por un ángel pues sería preciso que tales especies fueran creadas en el alma por el ángel. Asimismo, tampoco pueden ser infundidas por Dios, pues no es probable que Dios infunda sus dones a los que se encuentran en el infierno, y, en ese caso las almas que están en el infierno no entenderían. Así que no parece que el alma separada entienda por especies infusas.

14. San Agustín[7] en *De Trinitate*, al establecer el modo en que el alma conoce, dice que el alma "como no puede introducir los cuerpos en sí, por ser una región de naturaleza incorpórea, envuelve y arrebata sus imágenes y las forma en sí misma de sí misma; pues les comunica algo de su sustancia para formarlas, si bien conserva algo que le permita juzgar libremente de la especie de tales imágenes. Y esto es sobre todo la mente, es decir, la inteligencia racional, que conserva y juzga, pues aquellas partes del alma que son informadas por las semejanzas de los cuerpos, pensamos que también las compartimos con los animales". En estas palabras se expresa que el juicio del alma racional versa acerca de las imágenes con que se informan las potencias sensitivas. Pero tales imágenes no permanecen tras la muerte, ya que son recibidas en un órgano corporal. Luego, tampoco el juicio del alma racional, que es su entender, permanece en el alma tras la muerte.

EN CONTRA

1. Según el Damasceno[8], ninguna sustancia es destituida de su operación propia. Pero la operación propia del alma es entender. Luego el alma entiende tras la muerte.

2. Algo se vuelve pasivo a causa de su unión a un cuerpo material, y por separación de éste, activo. Pues lo cálido obra y padece por la unión del calor con la la materia, mas si existiera el calor sin la materia, obraría y no padecería. Por tanto también el alma, al separarse del cuerpo, se vuelve totalmente activa. Pero que las potencias del alma no puedan conocer por sí mismas sin los objetos exteriores les compete en cuanto son pasivas, como dice el Filósofo[9] sobre el sentido en *De anima*. Luego el alma, tras separarse del cuerpo, podrá entender por sí misma, sin tomar nada de otros objetos.

---

7 San Agustín, *De Trinitate*, X, c. 5 (PL 42, 977).

8 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 23 (PG 94, 949B; Bt 142).

9 Aristóteles, *De anima*, II, 5, 417 a 2ss.

3. San Agustín[10] dice en *De Trinitate* que "la mente recoge las noticias de las cosas corpóreas por medio de los sentidos corporales, y las de las incorpóreas por medio de sí misma". Pero ella misma estará siempre presente a sí misma. Luego podrá tener al menos conocimiento de las realidades incorpóreas.

4. Como se ve por la autoridad de San Agustín[11] que hemos citado, el alma conoce las realidades corpóreas envolviendo y arrebatando en sí misma las imágenes de éstas. Pero esto lo podrá hacer más libremente tras separarse del cuerpo, tanto más cuanto que en esa misma autoridad dice Agustín que lo hace de sí misma. Luego separada del cuerpo podrá entender mejor.

5. En el libro *De spiritu et anima*[12] se dice que el alma separada del cuerpo lleva consigo sus potencias. Pero se llama cognoscitiva en razón de éstas. Luego podrá conocer tras la muerte.

SOLUCIÓN

Como dice el Filósofo[13] en *De anima*, si no existe ninguna operación propia del alma, es decir, que pueda ejercer sin el cuerpo, es imposible que el alma se separe de éste, pues la operación de una cosa es como su fin, ya que es lo óptimo de ella. De ahí que, del mismo modo que sostenemos firmemente según la fe católica que el alma tras la muerte permanece una vez separada del cuerpo, también tengamos que sostener que, existiendo sin el cuerpo, puede entender. Pero resulta difícil examinar cómo lo hace, pues hay que atribuirle un modo de entender distinto del que ahora tiene, ya que es manifiesto que ahora no puede entender sin convertirse a los fantasmas, y éstos tras la muerte no permanecerán de ningún modo.

Algunos dicen que, del mismo modo que ahora recibe las especies de las realidades sensibles mediante los sentidos, entonces las podrá recibir sin la intervención de ningún sentido. Pero esto parece imposible, porque no se pasa desde un extremo a otro sino a través de los puntos intermedios. Como la especie tiene en la realidad sensible un ser máximamente material, y, en cambio, en el entendimiento, sumamente espiritual, es preciso que pase a esta espiritualidad mediante ciertos grados. Así, en el sentido tiene un ser más espiritual que en la realidad sensible, y en la imaginación, todavía más espiritual que en el sentido, y de este modo va ascendiendo progresivamente.

Por eso otros sostienen que el alma entiende tras la muerte en virtud de las especies que ha recibido mientras estaba en el cuerpo y que conserva en sí. Pero

---

10 San Agustín, *De Trinitate*, IX, c. 3 (PL 42, 963).

11 San Agustín, *De Trinitate*, IX, c. 5 (PL 42, 977).

12 *De spiritu et anima*, c. 15 (PL 40, 791).

13 Aristóteles, *De anima*, I, 1, 403 a 10.

esta opinión es reprobada por algunos que siguen el parecer de Avicena[14], pues como el alma intelectiva no usa órgano corporal en virtud del entendimiento, sólo puede haber algo en la parte intelectiva del alma que se encuentre en ella como inteligible. Pero en las potencias que usan órgano corporal se puede conservar algo de un modo no cognoscitivo, como en cierto sujeto corporal. Por eso hay ciertas potencias sensitivas que no siempre aprehenden en acto las especies o intenciones que conservan en sí, como se ve claramente en la imaginación y la memoria. De modo que parece que en la parte intelectiva sólo se conserva lo que se aprehende en acto, y, por tanto, el alma tras la muerte no puede entender de ningún modo mediante las especies que ha recibido previamente de las cosas. Ahora bien, esto no parece ser así, ya que todo lo que se recibe en algo es recibido según el modo del recipiente. Puesto que la sustancia inmaterial tiene un ser más fijo y estable que la sustancia corpórea, en la parte intelectiva las especies se recibirán más firme y establemente que en una realidad material; y aunque se reciban en ella como inteligibles, no es preciso que siempre sean entendidas en acto, ya que no siempre se encuentran en ella en acto perfecto ni en potencia pura, sino en acto incompleto, que es intermedio entre la potencia y el acto –en esto consiste que algo sea entendido habitualmente–. Por eso también el Filósofo[15] dice en *De anima* que el alma intelectiva es el lugar de las especies, en cuanto las retiene y conserva en sí. Con todo, las especies previamente recibidas y luego conservadas no bastan para dar razón del conocimiento que es preciso admitir en el alma separada, si tenemos en cuenta, de un lado, las almas de los niños, y, de otro, que habrá muchas cosas que serán conocidas por el alma separada que ahora no son conocidas por nosotros, como las penas del infierno y otras cosas semejantes.

Por eso otros dicen que el alma separada, aunque no reciba de las cosas, tiene sin embargo la capacidad de conformarse a las cosas que ha de conocer cuando está en presencia de éstas, como vemos a la imaginación componer por sí misma algunas formas que nunca recibió por los sentidos. Pero esto tampoco se sostiene, porque es imposible que algo se haga pasar a sí mismo de la potencia al acto. Ahora bien, nuestra alma está en potencia respecto a las semejanzas de las cosas con que conoce; luego es preciso que sean puestas en acto no por el alma misma, sino por algo que tiene dichas semejanzas en acto, sea por las cosas mismas o por Dios en el que se encuentran todas las formas en acto. Por eso ni la imaginación ni el entendimiento componen forma alguna sin precedente, sino sólo desde otras preexistentes, como se compone la forma de un monte áureo desde las semejanzas preexistentes del oro y el monte.

---

[14] Avicena, *De anima*, V, c. 6 (fol. 25^{vb} y ss.).

[15] Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 a 27.

Por esto otros dicen que las formas con que entiende el alma separada han sido impresas en ella por Dios desde su creación. Según algunos, ahora entendemos mediante ellas, de modo que, con los sentidos, el alma no adquiere realmente nuevas especies, sino que tan sólo es despertada para intuir en sí las especies. Esto dijeron los platónicos, para quienes aprender es tan sólo recordar. Pero la experiencia contradice esta opinión. En efecto, vemos que quien carece de un sentido carece de una ciencia, pues quien carece de la vista no puede tener la ciencia de los colores; y esto no ocurriría si el alma no necesitara recibir de los sentidos las especies con las que conoce. En cambio, según otros, el alma, cuando se encuentra unida al cuerpo, no entiende mediante dichas especies concreadas porque se lo impide el cuerpo, pero entenderá por ellas cuando esté separada de él. Sin embargo, también parece arduo admitir que unas especies infundidas naturalmente en el alma sean totalmente impedidas por el cuerpo, siendo así que la conjunción del cuerpo con el alma no es accidental al alma sino natural, y no encontramos de dos que son naturales a una cosa que uno impida totalmente al otro, pues en ese caso este último existiría en vano. Esta posición está además en desacuerdo con la opinión del Filósofo[16] en *De anima*, que compara el entendimiento del alma humana a una tabla en la que nada hay escrito.

Y por eso hay que decir, en cambio, que cada cosa recibe el influjo de lo superior a ella de acuerdo con su ser propio. El alma racional adquiere el ser de un modo intermedio entre las formas separadas y las materiales. Pues las formas separadas, es decir, las de los ángeles, reciben el ser de Dios sin depender de la materia ni recibirlo en materia alguna; las formas materiales reciben el ser de Dios existiendo en la materia y dependiendo de la materia, ya que sin materia no se puede conservar; pero el alma racional, aunque recibe de Dios el ser en la materia, en cuanto es forma del cuerpo, y por eso se encuentra unida al cuerpo según el ser, no por esto su ser depende del cuerpo, pues el ser del alma puede conservarse sin el cuerpo. Y por esta razón el alma racional también recibe el influjo de Dios de un modo intermedio entre los ángeles y las sustancias materiales. Pues recibe la luz intelectual de tal modo que su conocimiento intelectivo está ordenado al cuerpo en la medida en que recibe de las potencias corpóreas los fantasmas y tiene que mirar hacia ellos al considerar en acto, en lo cual resulta inferior a los ángeles; sin embargo, esta luz no está vinculada al cuerpo, en el sentido de que su operación se ejerza mediante un órgano corpóreo, y en esto resulta superior a cualquier forma material, que sólo obra si su operación está en contacto con la materia. Ahora bien, cuando el alma esté separada del cuerpo, como su ser ni dependerá del cuerpo ni existirá en él, recibirá el influjo del conocimiento intelectual de tal modo que ni estará ligada al cuerpo –en el sentido

---

[16] Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 b 31.

de que lo ejerza por el cuerpo– ni tendrá orden alguno al cuerpo. De ahí que cuando el alma, al ser creada, es infundida en el cuerpo, sólo se le dé algún conocimiento intelectual en relación con las potencias corpóreas, ya que puede, mediante el entendimiento agente, hacer a los fantasmas, que son inteligibles en potencia, inteligibles en acto, y recibir mediante el entendimiento posible las especies inteligibles así abstraídas. Ésta es la razón de que, cuando tiene el ser unido al cuerpo, en estado de viador, no conozca siquiera aquellas cosas cuyas especies conserva, sino mirando hacia los fantasmas. Por eso, aun las revelaciones divinas se le presentan tan sólo bajo las especies de los fantasmas; y tampoco puede entender las sustancias separadas, porque no pueden ser conocidas suficientemente a través de las especies de las cosas sensibles. En cambio, cuando tenga el ser desligado del cuerpo, recibirá el influjo del conocimiento intelectual como lo reciben los ángeles, sin orden alguno al cuerpo, ya que recibirá de Dios mismo las especies de las cosas, y no será preciso, para entender en acto mediante éstas o mediante las que adquirió antes, convertirse a los fantasmas, y podrá ver con conocimiento natural las sustancias separadas, ángeles o demonios, aunque no a Dios, lo cual no le es concedido a ninguna criatura sin la gracia.

De lo cual se concluye que el alma tras la muerte entiende de tres modos: el primero, por las especies que ha recibido de las cosas mientras se encontraba en el cuerpo; el segundo, por las especies infundidas por Dios en su misma separación del cuerpo; y el tercero, viendo las substancias separadas e intuyendo en ellas las especies de las cosas. Ahora bien, esto último no está sujeto a su propio arbitrio, sino más bien al de la sustancia separada, que abre su inteligencia hablando y la cierra callando. De cómo sea esta locución se ha hablado en otro lugar[17].

RESPUESTAS

1. La operación del entendimiento común al alma y el cuerpo es la operación que compete actualmente al alma intelectiva en orden a las potencias corpóreas, se tome esto según la parte superior del alma o según la inferior. Pero, tras la muerte, el alma separada del cuerpo tendrá una operación que no se ejercerá mediante el órgano corporal ni tendrá orden alguno al cuerpo.

2. Y con esto se responde también a la segunda objeción.

3. Aquella autoridad habla del provecho del mérito, lo que queda claro por otra *Glossa*[18] que dice en el mismo lugar: "Algunos afirman que tras la muerte crecen y decrecen los méritos", para que se entienda que ya no sacan provecho

---

17 Cfr. *Supra*, q. 9, a. 4 y a. 7.

18 *Glossa ordininaria* sobre *Eclesiastés*, 9, 5.

del conocer en el sentido de que les corresponda mayor mérito o premio, o de que se les deba un conocimiento más claro; pero no en el sentido de que no conozcan después nada que antes ignoraran, pues consta que conocerán las penas del infierno que ahora no conocen.

4. El Filósofo en *De anima* sólo habla del entendimiento unido al cuerpo, pues toda otra consideración sobre el entendimiento no compete al filósofo natural.

5. Aunque la naturaleza del alma sea la misma antes y después de la muerte en cuanto a la especie, su modo de ser no es el mismo, y, por consiguiente, tampoco su modo de obrar.

6. En el alma separada permanecerá la potencia intelectiva y el entendimiento agente y posible, pues tales potencias no son causadas en el alma por el cuerpo; aunque en el alma unida al cuerpo tiene cierto orden al cuerpo que no estará en el alma separada.

7. El Filósofo habla del entender que ahora nos corresponde en orden a los fantasmas; pues éste es impedido cuando está impedido el órgano corporal, y se corrompe totalmente cuando éste se corrompe.

8. Las mismas potencias intelectivas que están ahora en el alma estarán en el alma separada, porque son naturales, y a lo natural le corresponde permanecer, aunque ahora tengan un orden al cuerpo que entonces no tendrán, como se ha dicho.

9. Las potencias intelectivas permanecen en el alma separada en cuanto que radican en la esencia del alma como en cuanto que se ordenan al acto; y no es preciso que aquellos hábitos que se han adquirido en el cuerpo sean destruidos, salvo que se acepte la opinión referida, que dice que no permanece ninguna especie en el entendimiento salvo mientras es entendida en acto. Aun concediendo que aquellos hábitos no permanecieran, permanecería la potencia intelectiva ordenada de otro modo a sus actos.

10. El alma tras la muerte entiende mediante algunas especies; y ciertamente puede entender mediante las especies que adquirió en el cuerpo, aunque éstas no basten en toda ocasión, como dice la objeción.

11-12. Aceptamos las otras dos.

13. La infusión de los dones gratuitos no se extiende a los que están en el infierno, pero éstos no son privados de la participación de lo que corresponde al estado de naturaleza, "pues nada es universalmente privado de la participación del bien", como dice Dionisio en *De caelesti hierarchia*[19]. La mencionada infusión de las especies que tiene lugar en la separación del alma y el cuerpo co-

[19] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, II, §3 (PG 3, 141C; Dion. 764).

rresponde a la condición natural del alma separada, y, por tanto, tampoco son privadas de dicha infusión las almas de los condenados.

14. San Agustín[20] intenta mostrar en aquellas palabras cómo el alma se rodea de las semejanzas corporales, hasta el punto de que, en ocasiones, llega a considerar que ella misma es cuerpo, como ocurre en la opinión de los antiguos filósofos. Y dice que esto ocurre porque el alma, dirigida a los cuerpos mediante los sentidos externos, se aficiona a ellos, y por eso intenta introducirlos en sí en la medida de lo posible. Pero, como es incorpórea, no puede introducir los cuerpos en sí misma, sino que introduce las semejanzas de éstos como en la región de naturaleza incorpórea, en la medida en que las formas que se encuentran en la imaginación, si bien están sin materia, no llegan hasta la región de naturaleza incorpórea, porque no están desligadas de los lastres de la materia. Se dice que arrebata estas semejanzas en cuanto que las abstrae como de un modo súbito. Se dice que las envuelve en cuanto que las simplifica o en cuanto que las compone o divide. Las convierte en sí misma en cuanto que son recibidas en la potencia del alma, esto es, en la imaginativa. Las hace de sí misma porque el alma misma es la que forma en sí tales imágenes, de modo que allí denota el principio eficiente. Y por eso añade que el alma otorga algo de su sustancia en la formación de estas especies, ya que alguna parte del alma radicada en su sustancia es destinada a este oficio de la formación de las imágenes. Pero como todo el que juzga sobre algo debe encontrarse libre de ello, razón por la cual el entendimiento ha sido hecho puro e inmixto para que lo juzgue todo, según el Filósofo[21], por eso, para que el alma juzgue acerca de tales imágenes, que no son las cosas mismas sino sus semejanzas, es preciso que exista algo superior en el alma que no es ocupado por estas imágenes, y tal es la mente, que puede juzgar de dichas imágenes. En cambio, no es necesario que la mente juzgue sólo acerca de estas imágenes, sino que también juzgue en ocasiones de aquéllas que ni son cuerpos ni semejanzas de los cuerpos.

---

[20] San Agustín, *De Trinitate*, X, c. 6-7 (PL 42, 978).

[21] Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 a 18.

ARTÍCULO 2

Si el alma separada conoce los singulares[22].

Parece que no.

OBJECIONES

1. Si conoce los singulares o bien lo hace mediante especies concreadas o bien mediante especies adquiridas. Pero no puede ser por especies adquiridas porque en la parte intelectiva del alma no se reciben especies singulares sino universales, "y del alma sólo esto (el género) se separa del cuerpo, como lo perpetuo de lo corruptible", según el Filósofo[23]. Y tampoco por especies concreadas porque, como los singulares son infinitos, sería preciso suponer infinitas especies concreadas con ella, lo cual es imposible. Luego el alma separada no conoce los singulares.

2. Mas podría decirse que conoce los singulares mediante la especie universal. Pero en contra, la especie indistinta no puede ser principio de conocimiento distinto. Ahora bien, la especie universal es indistinta, mientras que el conocimiento de los singulares es un conocimiento distinto. Luego el alma separada no puede conocer los singulares mediante especies universales.

3. Mas podría decirse que el alma separada, ante la presencia del singular, se conforma con él y así lo conoce. Pero en contra, cuando el singular está presente al alma, o bien transita al alma algo del singular o no transita nada. En el caso afirmativo, el alma separada recibe algo de lo singular, y esto no parece aceptable; y en el caso negativo, las especies que se encuentran en el alma continúan siendo comunes, y no es posible conocer con ellas algo singular.

4. Nada que está en potencia es educido por sí mismo de la potencia al acto. Pero el alma cognoscitiva está en potencia respecto de las cosas cognoscibles. Luego no puede educirse a sí misma al acto para conformarse con ellas. Y así parece que el alma separada no conoce los singulares por la presencia de los singulares.

---

22 *In IV Sententiarum*, d. 50, q. 1, a. 3; *Summa Theologiae*, I, q. 89, a. 4; *De anima*, a. 20.

23 Aristóteles, *De anima*, II, 2, 413 b 25.

EN CONTRA

1. En *Lucas* (16, 23-28) se dice que el rico en el infierno conoció a Abrahám y a Lázaro, y que también retenía el conocimiento de sus hermanos todavía vivos. Luego el alma separada conoce los singulares.

2. No hay dolor sin conocimiento. Pero el alma padecerá dolor por el fuego y las otras penas del infierno. Luego conocerá los singulares.

SOLUCIÓN

Como se ha afirmado[24], el alma separada conoce de dos modos: uno, mediante las especies en ella infundidas en la separación misma; y otro, mediante las especies que recibió en el cuerpo. En cuanto al primer modo, hay que asignar al alma separada un conocimiento semejante al angélico, de modo que, al igual que los ángeles conocen los singulares por especies concreadas, también el alma lo hace por especies infundidas en la separación misma. Pues como las ideas que se encuentran en la mente divina son productoras de las cosas tanto por lo que hace a la forma como a la materia, es preciso que sean ejemplares y semejanzas de éstas en cuanto a ambas. Por eso, mediante ellas se conoce la realidad no sólo según la naturaleza del género y la especie, que se toma de los principios formales, sino también por su singularidad, cuyo principio es la materia. Las formas concreadas con las mentes angélicas y que adquieren las almas en su separación son ciertas semejanzas de aquellas razones ideales que están en la mente divina; de modo que, así como de aquellas ideas fluyen las cosas para subsistir en forma y materia, fluyen también en las mentes creadas especies que son cognoscitivas tanto de la forma como de la materia, esto es, en cuanto a la naturaleza universal y en cuanto a la singular. Y así, mediante tales especies el alma separada conoce los singulares.

Las especies que son recibidas por medio de los sentidos son semejantes a las cosas sólo según lo que ellas pueden obrar, esto es, según la forma. Por eso no se pueden conocer los singulares mediante ellas, a no ser en la medida en que se reciben en alguna potencia que usa órgano corporal, en la cual se reciben de alguna manera materialmente y, por tanto, particularmente. Pero en el entendimiento, que está totalmente desprovisto de materia, sólo pueden ser principio de conocimiento universal, salvo por cierta reflexión dirigida hacia los fantasmas de los cuales se abstraen las especies inteligibles. Esa reflexión no podrá darse tras la muerte, una vez corrompidos los fantasmas. Pero el alma podrá aplicar dichas formas universales a los singulares, de los que tendrá noticia por otro tipo de conocimiento.

---

[24] Cfr. *supra*, a. 1.

RESPUESTAS

1. El alma separada no conoce los singulares ni mediante las especies adquiridas en el cuerpo ni mediante especies concreadas, sino mediante especies infundidas en ella en la separación. Y no es preciso que se le infundan entonces infinitas especies para conocer los singulares; de una parte, porque los singulares que tiene que conocer no son infinitos en acto, y, de otra, porque, mediante la semejanza de una especie, la sustancia separada puede conocer todos los individuos de aquella especie, en la medida en que aquella semejanza de la especie se hace semejanza propia de cada uno de los singulares según la referencia propia a éste o aquel individuo, como también se ha dicho a propósito de los ángeles en la cuestión referida a estos[25], y como es claro que ocurre en la esencia divina, que es no sólo semejanza de los individuos de una especie, sino semejanza propia de todos los entes, según sus diversas referencias a las distintas cosas.

2. Las especies con que el alma separada conoce los singulares, aunque sean en sí inmateriales y, por lo tanto, universales, son, sin embargo, semejanzas de la realidad tanto por lo que hace a la naturaleza universal como por lo que hace a la naturaleza singular. Por eso nada impide que mediante ellas sean conocidos los singulares.

3-4. Las otras las aceptamos

[25] Cfr. *supra*, q. 8, a. 11.

CUESTIÓN 20
LA CIENCIA DEL ALMA DE CRISTO*

Primero, se pregunta si se debe poner en Cristo una ciencia creada.

Segundo, si el alma de Cristo ve al Verbo mediante algún hábito.

Tercero, si Cristo tiene otra ciencia de las cosas que aquella con la que las conoce en el Verbo.

Cuarto, si el alma de Cristo conoce en el Verbo todas las cosas que el Verbo sabe.

Quinto, si el alma de Cristo conoce todas las cosas que Dios puede hacer.

Sexto, si el alma de Cristo conoce todas las cosas con aquel conocimiento con que las conoce en su propia naturaleza.

ARTÍCULO 1
Si se debe poner en Cristo una ciencia creada[1]

Parece que no.

OBJECIONES

1. La ciencia es una perfección de aquel que conoce. Ahora bien, toda perfección es más noble que lo perfectible. Luego si Cristo conoce mediante una ciencia creada, habrá algo creado que será más noble que el alma de Cristo, cosa que parece inconveniente.

2. La operación no es atribuida a la naturaleza, sino a la hipóstasis, ya que las operaciones son propias de los supuestos y de los particulares. Pero a la persona

---

* Traducción de Lucas F. Mateo Seco.

[1] *In III Sententiarum*, d. 14, a. 1 qla. 1; *Summa Theologiae*, III, q. 9, a. 1; *Compendium Theologiae*, c. 216.

de Cristo le basta la ciencia increada para conocer. Luego es superfluo poner en Él una ciencia creada.

3. Cuanto más noble es una cosa, tanto más semejante es a Dios. Pero el alma de Cristo es más noble que el calor corporal. Pues como el calor corporal actúa sin intermediario y en esto es semejante a Dios, que actúa sin intermediario, parece que con mayor razón el alma de Cristo ha de conocer sin la mediación de ninguna ciencia creada.

4. Mas podría decirse la operación del calor procede desde dentro, mientras que en la operación de la ciencia es hacia fuera –ya que tiene lugar según el movimiento de las cosas hacia el alma–, por eso no es semejante. Pero en contra, en la operación cognoscitiva no sólo hay una recepción, sino también un juicio sobre lo recibido. Y así, aunque la recepción provenga de fuera, sin embargo, el juicio procede del interior. Luego la operación de la ciencia no procede totalmente del exterior.

5. Cristo, Hijo de Dios, no asumió ninguna imperfección, sino sólo aquellas que servían para nuestra redención. Pero la imperfección de la ciencia no sirve para nuestra redención. Por tanto, no asumió la imperfección de la ciencia. Ahora bien, toda ciencia creada por el hecho de ser creada tiene algo de imperfección. Luego no asumió una ciencia creada.

6. Aquél que está siempre en acto de consideración según una ciencia perfectísima, no necesita de una ciencia menos perfecta, porque nunca considerará las cosas según esa ciencia y, por lo tanto, la poseería inútilmente. Pero Cristo está siempre en acto de consideración según la ciencia más perfecta que es la ciencia increada. Luego no se debe poner en Él otra ciencia creada.

7. La naturaleza no hace con dos cosas aquello que puede hacer con una sola, y mucho menos Dios, el cual obra más ordenadamente que la naturaleza. Pero Cristo podía llegar a ser sabio teniendo solamente la ciencia increada. Luego no ha llegado a ser sabio mediante la ciencia creada.

8. En *1 Corintios* (13, 10) se dice: "Cuando venga lo que es perfecto, desaparecerá aquello que es parcial". Ahora bien, en comparación con la ciencia increada, la ciencia creada es aún más imperfecta que la visión en un espejo con respecto a la visión cara a cara. Luego si en razón de su imperfección la visión de la fe es suprimida cuando sobreviene la visión cara a cara, con mucha más razón será suprimida la ciencia creada en Cristo, ya que en Él hubo ciencia increada.

9. El Verbo unido al alma es más íntimo a ella que nuestro entendimiento a nuestra alma, ya que el Verbo se ha unido a ella no sólo por esencia, presencia y potencia como a las otras criaturas, y por gracia como a los justos, sino también en unidad de persona. Pero nuestra alma entiende por medio de la potencia inte-

lectiva. Luego el alma de Cristo podía ser sabia con la sabiduría del Verbo y por esta razón no necesitaba de la ciencia creada.

10. La ciencia creada, si es que Cristo la tuvo, sólo le fue dada para su perfección. Pero el alma de Cristo unida al Verbo y poseyendo ciencia creada no es más noble que si sólo se uniera al Verbo sin ciencia creada, ya que la criatura al unirse a Dios no le añade ninguna bondad, como tampoco un punto unido a una línea la vuelve más grande. Luego en Cristo no se ha de poner ciencia creada.

EN CONTRA

1. Se dice en *Lucas* (2, 52): "El niño Jesús crecía en sabiduría", etc. Pero es claro que no podía crecer según la ciencia increada, porque ella ni crece ni disminuye. Luego hay que poner en Él una ciencia creada.

2. Según el Damasceno[2], el Verbo de Dios asumió todo aquello que plantó en nuestra naturaleza. Ahora bien, plantó una ciencia creada. Luego también la asumió.

3. De igual forma que la ciencia divina está sobre la ciencia intelectiva creada, así también la ciencia intelectiva creada está sobre la ciencia sensitiva. Pero la ciencia sensitiva no es suprimida en aquel que tiene ciencia intelectiva creada, como es evidente en el hombre. Luego la ciencia intelectiva creada puede permanecer también cuando sobreviene la ciencia increada.

SOLUCIÓN

De igual forma que es necesario poner en Cristo dos naturalezas, así también hay que poner dos ciencias, esto es, la creada y la increada. Sin embargo, algunos herejes pusieron en Cristo únicamente la ciencia increada. Para ver el origen de este error, es necesario saber que algunos entendieron que la unión de la naturaleza divina y de la humana tuvo lugar del mismo modo que el alma se une al cuerpo. Esto es: del mismo modo que el alma es la forma del cuerpo, así también en Cristo la divinidad sería la forma de la humanidad. Por lo tanto, pensando algunos que, si el Verbo se uniese al cuerpo de Cristo como el alma a nuestro cuerpo, podría entonces vivificarlo como el alma vivifica a nuestro cuerpo, defendieron que en Cristo sólo hubo dos sustancias –esto es, el cuerpo y la divinidad que vivificaba al cuerpo en lugar del alma–. Este fue el error de Eunomio y sus seguidores. Otros, en cambio, prestando atención al hecho de que sería indigno para la divinidad el que se uniese a un cuerpo para vivificarlo, pusieron en Cristo un alma que vivificase el cuerpo y lo hiciese sensitivo, es decir, un alma sensitiva y vegetativa pero no intelectual, mientras decían que el mismo

---

2 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, III, 6 (PG 94, 1005A; Bt 188).

Verbo ocupaba en Cristo el lugar del alma intelectual. Este fue el error de Apolinar y sus seguidores. Ahora bien, supuesto este error, es obvio que en Cristo sólo habría ciencia increada.

El modo arriba descrito de entender la unión conduce a creer que en Él hay una cierta naturaleza conformada desde la divina y la humana –como desde el alma y el cuerpo no sólo surge una hipóstasis, sino también una naturaleza–. Por eso se deduce que se corrompe la verdad de cada una de las naturalezas. En efecto, puesto que es propio de la naturaleza divina el que esté separada de todas las cosas en cuanto al ser, si se dice que es el acto de algún cuerpo, se apartará de su propia índole. De igual forma, si se quita de la naturaleza humana el alma, el entendimiento o alguna de esas cosas que pertenecen a la integridad de la naturaleza, no permanecerá la verdad de la especie, pues como se dice en *Metaphysica*[3], acontece con la noción de las especies lo mismo que con los números, en los cuales, si se añade o se quita una unidad, se varía la especie del número. Y en consecuencia, según el error de que hemos hablado, Cristo no sería ni verdadero Dios, ni verdadero hombre.

En efecto, para que Cristo sea verdadero Dios y verdadero hombre es necesario poner en Él todas las cosas que pertenecen a la naturaleza divina; y además, separadamente, en lo que respecta a la esencia de la naturaleza, poner en la misma persona todas aquellas cosas que constituyen la especie de hombre. Y para que no sólo sea hombre verdadero, sino también perfecto, es necesario poner en Él todas aquellas cosas que en nosotros son necesarias para la perfección, como los hábitos de las ciencias y de las virtudes. Así pues, como la divinidad no puede ser acto de un cuerpo de forma que ese cuerpo viva formalmente por ella o se convierta en criatura racional, así tampoco puede ser acto de un alma racional de forma que, por ella, el hombre sea formalmente conocedor o virtuoso, como nosotros lo somos por medio del hábito de la virtud o de la ciencia. Por lo tanto es necesario poner en Cristo una ciencia creada y una virtud creada.

RESPUESTAS

1. La ciencia creada es en verdad más noble Cristo relativamente, es decir, en cuanto es su acto, del mismo modo que el color es más noble que su cuerpo, y cualquier accidente que su sujeto: en cuanto que se relaciona con él como el acto con la potencia.

Sin embargo, en sentido absoluto el sujeto es más noble que el accidente, y así también lo es el alma de Cristo sobre su propia ciencia.

---

[3] Aristóteles, *Metaphysica*, VIII, 3, 1043 b 36.

2. Aunque la operación se atribuya a la hipóstasis como a aquél que obra, sin embargo se atribuye a la naturaleza como principio de operación. Ahora bien, la operación no recibe la especie del que opera, sino del principio de la operación. De ahí que en un único operante haya diversas operaciones según la especie a causa de los diversos principios de las operaciones, como acontece en el hombre con el ver y el oír. Así pues, aunque en Cristo sólo haya una hipóstasis, sin embargo hay en Él dos naturalezas y, en consecuencia, dos operaciones, y es necesario que Cristo sea perfecto en cuanto a ambas operaciones. Y de este modo hay en Él no sólo ciencia increada, que es suficiente para la operación de la naturaleza increada, sino también ciencia creada, la cual se requiere para la perfecta operación de la naturaleza creada.

3. Hablando con propiedad, el calor no actúa, sino que es el medio por el que el fuego actúa. Por lo tanto, se refiere a la operación de calentar como la ciencia creada al acto de considerar.

4. Si bien en la consideración de la ciencia se da algo que procede de dentro, sin embargo esta operación no se lleva a cabo sin aquello que procede de fuera, y aquí se encuentra, pues, una disparidad.

5. Aunque el ser creado sea imperfecto comparado con la eminencia de la perfección divina, sin embargo cada uno es perfecto en su género y reclama una cierta perfección en su género. Por eso también la naturaleza creada tenía en Cristo cierta perfección creada, la cual era la ciencia creada.

6. Cristo, según la ciencia increada, siempre está en acto de consideración. Pero como estas dos operaciones le competen según las dos naturalezas, por esta razón no se excluye el que también tenga la consideración de la ciencia creada.

7. Si Cristo poseyese sólo la ciencia increada, sería ciertamente un Dios sabio, por así decirlo, no un hombre sabio. De ahí que precisamente para que fuese sabio en su humanidad fue conveniente que poseyese ciencia creada.

8. La dicho por el Apóstol debe entenderse referido a la perfección que se opone a la imperfección: entonces, al llegar lo perfecto, se elimina lo imperfecto. Ahora bien, la perfección de la ciencia divina no se opone a la imperfección de la ciencia creada, ya que no versa sobre la misma cosa y, en consecuencia, el argumento no concluye.

9. Aunque el Verbo sea más intimo al alma que cualquier otra potencia suya en cuanto la sostiene y la conserva en el ser, sin embargo el entendimiento y cualquier otra potencia tienen una mayor unidad con el alma, porque se unen a ella no sólo en la persona, sino también en la naturaleza, dado que la potencia es cierta perfección del alma, no así el Verbo. De ahí que el alma de Cristo no pueda entender formalmente por medio del Verbo, y sí por medio del entendimiento.

10. Aunque el Verbo y la ciencia creada no sean algo mejor que el Verbo solo, sin embargo el alma unida al Verbo y perfeccionada con la ciencia creada es más perfecta que si se uniese al Verbo sin tener ciencia creada, porque la ciencia creada tiene una cierta relación con el alma que no tiene el Verbo, y por tanto la argumentación no concluye.

ARTÍCULO 2

Si el alma de Cristo ve al Verbo mediante algún hábito[4]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Ver mediante un hábito es ver mediante un medio. Pero el alma de Cristo ve al Verbo sin ningún medio. Luego no lo ve por medio de un hábito.

2. El alma de Cristo es bienaventurada precisamente porque ve al Verbo. Pero la beatitud o la felicidad, conforme dice el Filósofo[5], no tiene lugar según un hábito, sino según un acto. Luego el alma de Cristo no ve al Verbo según un hábito.

3. Cuanto más simple es una cosa, tanto más próxima está a Dios, y cuanto más próxima está a Dios es más noble. Pero puesto que el alma de Cristo está ennoblecida hasta el extremo precisamente porque ve al Verbo perfectamente, parece que en esa visión no le sobreviene composición alguna, cosa que sucedería si conociese mediante un hábito que entrase en composición con ella.

4. El alma de Cristo es más noble que la del ángel, sobre todo en lo que respecta a la visión del Verbo. Pero los ángeles no ven al Verbo mediante algunos hábitos, porque, como dice San Máximo[6] en su comentario a *De caelesti hierarchia*, "no es conveniente pensar que el gran Dionisio haya dicho que los hábitos están en los entendimientos divinos a modo de accidentes, como están en nosotros, y distintamente en varios sujetos como una cualidad producida: en efecto, todo accidente está excluido de allí". Luego de ningún modo el alma de Cristo ve al Verbo mediante algún hábito.

---

4 *In III Sententiarum*, d. 14, a. 1, qla. 2 y qla. 3.

5 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 9, 1098 b 31ss.

6 San Máximo el Confesor, *Scholia,* c. 7, §1 (PG 4, 65B).

5. El alma de Cristo sólo puede ser considerada o unida al Verbo o según su propia naturaleza. Pero, en cuanto está unida al Verbo, no le compete ver al Verbo mediante algún hábito, porque tampoco está unida al Verbo mediante un hábito intermedio. Y de igual forma tampoco le compete esto según su propia naturaleza, pues así como un todo es mayor que una parte suya, así también es mayor y más perfecto que cualquier parte suya. Ahora bien, alguna parte del alma, como el entendimiento agente, realiza su operación sin la mediación de hábito alguno, cosa que parece pertenecer a su nobleza. Por tanto, con mayor razón tampoco el alma entera opera mediante un hábito. Luego el alma de Cristo no ve al Verbo de ningún modo mediante un hábito.

6. Como dice la *Glossa*[7] a *Hebreos* (2, 9), "después de Dios, nada hay mejor que la naturaleza de la mente humana como la asumió Cristo". Pero algunas criaturas incluso insensibles realizan sus operaciones sin el intermedio de ningún hábito, cosa que parece pertenecer a su nobleza, pues en esto son semejantes a Dios. Luego con mucha mayor razón el alma de Cristo realiza su actividad sin ningún hábito y, por tanto, se concluye lo mismo que antes.

EN CONTRA

1. Ninguna potencia pasiva puede actuar si no es perfeccionada por la forma de su [principio] activo, ya que nada obra sino en cuanto está en acto. Pero el entendimiento posible con el que entendía el alma de Cristo era una potencia pasiva. Por tanto, sólo podía entender perfeccionada por medio de la forma de su [principio] activo, esto es, inteligible. Pero los hábitos en el entendimiento no parecen ser otra cosa que las especies de los inteligibles en él. Luego el alma de Cristo veía a Dios y entendía las demás cosas mediante algún hábito intermedio.

2. No era conveniente que el Hijo de Dios asumiese una potencia intelectiva que no fuese perfecta. Pero la potencia intelectiva es perfeccionada por el hábito de la ciencia. Luego asumió la ciencia habitual.

SOLUCIÓN

Para comprender esta cuestión, es conveniente saber qué cosa es un hábito y para qué tenemos necesidad de los hábitos. Por lo que aparece a primera vista, el hábito parece significar algo sobreañadido a la potencia con lo que es perfeccionada para su operación. Ahora bien, una potencia necesita de algo sobreañadido por dos razones: por la condición de la naturaleza, y por el carácter de la misma potencia. Y no sin razón, desde el momento en que la acción –que procede de la potencia– depende también de la naturaleza –la cual es el origen de la potencia–. Por parte de la naturaleza, la potencia necesita para obrar de algo

---

7 *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 192, 418 C).

sobreañadido cuando, por ejemplo, la operación es tal que excede a la facultad y a la condición de la naturaleza, como supera a la condición de la naturaleza humana el que esté unida a Dios con un amor como de amistad [*sociali amore*], como consorte de su heredad. De ahí que, para esta operación, nuestra potencia afectiva necesite del hábito de la caridad. Por parte de la potencia [una potencia necesita de algo sobreañadido], cuando la potencia está ordenada a objetos que de ninguna forma puede por sí misma tener el acto perfectamente. Por ejemplo, la potencia visiva está ordenada a conocer todos los colores, pero no es posible que todos los colores estén en acto en el órgano visivo, y así está ordenado diversamente, esto es, a la potencia visiva se le puede sobreañadir la semejanza de cualquier color y de esta manera llegar al acto de la visión.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que aquello que se añade a la potencia, alguna vez es recibido en ella a modo de hábito y alguna vez a modo de pasión. A modo de pasión, cuando lo recibido no permanece en el que lo recibe, ni se convierte en cualidad de él, sino que es cambiado por un agente como con un contacto y se va inmediatamente, como dice el Filósofo[8] en *Praedicamenta* que el rubor es una pasión, y no una cualidad pasible, cuando alguien, a causa de la vergüenza, se transforma ruborizándose al instante. En cambio, es recibido a modo de hábito cuando lo recibido se hace casi connatural con el que lo recibe. De ahí que diga el Filósofo[9] que el habito es una cualidad difícilmente movible; por eso también las operaciones que proceden de un hábito son más deleitables, se realizan con prontitud y se llevan a cabo con facilidad, porque se han convertido en casi connaturales. Ahora bien, las cosas que se sobreañaden a las potencias sensitivas no se sobreañaden como hábitos, sino como pasiones; en cambio, en las potencias intelectivas del alma se sobreañaden a modo de hábito, porque la parte sensitiva del alma más que actuar es llevada por el instinto de la naturaleza, mientras que la parte intelectiva del alma es señora de su acto y, por lo tanto, le compete tener prontitud para el acto, para que pueda obrar cuando quiera. De lo dicho queda claro que la potencia es más perfecta cuando recibe algo a modo de hábito que si lo recibe solamente a modo de pasión. Por lo tanto, aquello que hay de sobreañadido en el alma de Cristo es conveniente ponerlo a modo de hábito.

Por las dos razones ya dichas, es necesario poner algo sobreañadido en el alma de Cristo. En primer lugar, por la naturaleza, porque ver la esencia divina es superior a la condición de cualquier naturaleza creada; de ahí que ninguna criatura pueda llegar a ella, salvo si es elevada a esa visión bienaventurada por alguna iluminación. Esta luz es recibida a modo de pasión, porque es pasajera, como en los raptos [místicos]; sin embargo, en Cristo estuvo como hábito beati-

---

8 Aristóteles, *Categoriae,* 8, 9 b 28.

9 Aristóteles, *Categoriae,* 8, 9 a 4.

ficando su alma desde el principio de su creación. En segundo lugar, por la potencia, porque el entendimiento del alma humana está en potencia para todos los seres; ahora bien, es imposible que exista un ser creado que sea perfectamente acto y semejanza de todos los entes, porque entonces poseería infinitamente la naturaleza de la entidad. De ahí que sólo Dios puede conocer por sí mismo todas las cosas, sin nada sobreañadido; en cambio, todo entendimiento creado entiende por algunas especies sobreañadidas o adquiridas, como acontece en nosotros, o concreadas o infusas como en los ángeles.

Y lo que compete a los ángeles por la condición de su naturaleza fue otorgado al alma de Cristo en forma mucho más excelente por la plenitud de su gracia, de manera que, desde su creación, tuviera en sí las especies infusas de todas las cosas. Pero mediante estas especies no conocía al Verbo, sino sólo las cosas creadas. Por esta razón hay que decir que el alma de Cristo, en el conocimiento con el que veía al Verbo necesitaba de un hábito que es luz, no para que mediante él una cosa se tornase inteligible en acto –como acontece en nosotros con la luz del entendimiento agente–, sino para que el entendimiento creado fuese elevado a aquello que está sobre él; en cuanto al conocimiento de las otras criaturas, tuvo el hábito que es el conjunto de las especies ordenadas a conocer.

RESPUESTAS

1. El alma de Cristo ve al Verbo sin el medio que es la semejanza de la cosa vista, como la especie en el ojo es semejanza de la cosa visible, o como el espejo es semejanza de la cosa reflejada. Sin embargo, no ve sin medio, el cual es la disposición del vidente, y así no concluye el argumento dado.

2. Cuando se dice que la felicidad no consiste en un hábito, ha de entenderse de un hábito del cual no proceda un acto, pues quien está en hábito y no en acto es semejante al que duerme. Es necesario, pues, que aquel acto en el cual consiste la felicidad proceda de algún hábito según la afirmación del Filósofo, pues en caso contrario la operación no sería deleitable y perfecta.

3. Según Dionisio en *De divinis nominibus*[10], sucede de forma diversa en las participaciones y en los participantes: pues las participaciones, cuanto más simples son, tanto más nobles, como el ser es más que el vivir y el vivir más que el entender –si se hace la comparación entre el ser y el vivir separando intelectivamente el ser del vivir–. En cambio, en los participantes algo, cuanto más compuesto es algo –no lo digo de la composición material sino de la recepción de muchas participaciones–, tanto más noble es, porque se asemeja a Dios en muchas más cosas, y una asimilación así sólo puede tener lugar por algunas

[10] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, V, 3 (PG 3, 817A; Dion. 327).

cosas recibidas de Dios. De ahí que también es más noble el alma que tiene hábitos que la perfeccionan sobre su naturaleza.

4. Lo dicho por Máximo se ha de entender de los accidentes separables y que pertenecen a la naturaleza, porque si tuviesen unos accidentes así serían unas esencias mudables y no inmateriales y subsistentes por sí mismas. Por esta razón añade: "Pues si esto fuese así, su esencia no permanecería en sí misma", y concluye: "Así pues, sus hábitos y sus virtudes les son esenciales a causa de la inmaterialidad", llamando esencial a aquello que nunca abandona la esencia.

5. En Cristo, la unión no termina en la operación sino en el ser y, por esta razón, al alma, en cuanto está unida al Verbo, no le compete ver al Verbo o alguna otra operación, sino solamente ser en la hipóstasis del Verbo, hablando directamente; las operaciones, en cambio, le convienen en razón de sus potencias y de su naturaleza. Ahora bien, aunque el alma toda sea más perfecta que el entendimiento agente, sin embargo ninguna otra potencia del alma es más noble que el entendimiento agente. Por eso no es necesario que, dado que el entendimiento agente no necesita de hábito, tampoco lo necesite el entendimiento posible. En efecto, el que el entendimiento agente no necesite de un hábito para su operación tiene lugar porque el entendimiento agente no recibe nada de los inteligibles, sino que más bien les da su forma haciéndolos inteligibles en acto; en cambio, el entendimiento posible se comporta de manera contraria.

6. Las potencias naturales están determinadas a una sola cosa, y por esta razón alcanzan por sí mismas sus objetos y no necesitan de nada sobreañadido para obrar; en cambio, las potencias racionales están determinadas a muchas cosas y esto pertenece a su nobleza y, por tanto, no vale la comparación.

ARTÍCULO 3

Si Cristo tiene una ciencia de las cosas distinta de aquélla con la que las conoce en el Verbo[11]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Se dice en *1 Corintios* (13, 10): "cuando venga lo perfecto hará desaparecer lo imperfecto". Ahora bien, la ciencia con la que ahora conocemos las cosas en sí mismas es imperfecta, como allí se dice. Por tanto, al llegar la perfecta ciencia de la gloria, es echada fuera, como allí parece querer decir expresamente el Apóstol. Pero en Cristo, desde el inicio de su concepción, hubo un conocimiento de la gloria con el que ciertamente conoció las cosas en el Verbo. Luego no tuvo una ciencia distinta de las cosas.

2. Mas podría decirse que, al llegar la gloria, la ciencia es echada fuera, no en cuanto a su esencia, sino en cuanto al modo en que ahora el entendimiento especula, investigando y volviéndose a los fantasmas. Pero en contra, este modo pertenece a la esencia de la ciencia. Ahora bien, quitado algo esencial, no puede permanecer la sustancia de la cosa. Luego, al cesar este modo, no puede permanecer la misma ciencia según su sustancia.

3. Según el Filósofo[12] en *Ethica*, todos los hábitos adquiridos por unos actos hacen actos semejantes a aquellos por los que han sido adquiridos. Pero la ciencia que ahora tenemos ha sido adquirida según aquellas consideraciones con las que nos convertimos a los fantasmas y avanzamos haciendo comparaciones. Por tanto, tal ciencia sólo puede producir dichos actos. Luego esa ciencia permanecería en vano al cesar ese modo de conocer.

4. Es imposible que existan dos formas de la misma especie en un mismo y único sujeto. Pero el alma de Cristo, al ver las cosas en el Verbo, tiene la semejanza de las cosas que ve, ya que nada es visto sino por alguna semejanza suya. Luego no es posible que tenga otras semejanzas de las mismas cosas y, por esta razón, no puede existir otra ciencia en Cristo, salvo aquella con la que conoce las cosas en el Verbo.

5. La ciencia se pone en el alma de Cristo por su perfección. Pero el alma de Cristo, por la que ve las cosas en el Verbo e incluso al Verbo mismo, no es más

---

[11] *In III Sententiarum*, d. 14, a. 1, qla. 5; *Summa Theologiae*, III, q. 9, a. 3; *Compendium Theologiae*, c. 216.

[12] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 2, 1104 a 27.

perfecta o menos perfecta tenga otra ciencia o no. Luego no se debe poner en Él otra ciencia. La menor se prueba por Agustín que dice en *Confessiones*[13]: "Infeliz el hombre que conoce todas aquellas cosas", es decir, las criaturas, y "sin embargo te desconozca a Ti. Bienaventurado, en cambio, aquel que Te conoce, aunque desconozca aquellas cosas: pero quien te conoció a Ti y a esas cosas, no es más feliz por conocerlas a ellas, sino que es feliz por conocerte a Ti solo".

EN CONTRA

1. Cristo fue más perfecto que los ángeles, como demuestra el Apóstol en *Hebreos* (1, 4). Pero los ángeles, además de aquel conocimiento de las cosas que tienen en el Verbo, tienen también el conocimiento de las cosas en su propia naturaleza, como es patente por San Agustín[14] en *De Genesi ad litteram*. Luego con mayor razón el alma de Cristo, además de la ciencia de las cosas que tiene en el Verbo, conoce las cosas en su propia naturaleza.

2. No debió faltarle a Cristo ninguna de las perfecciones naturales. Pero es una perfección natural del alma humana conocer las cosas en su género propio. Luego Cristo tuvo esa ciencia de las cosas.

SOLUCIÓN

Como ya se ha dicho antes[15], la perfección que le conviene a Cristo sobrenaturalmente no excluye su perfección natural, como la vida increada no excluye el alma vivificante. Ahora bien, el conocimiento con el que el alma de Cristo conoce al Verbo y a las cosas en el Verbo es sobrenatural, como se ha dicho[16]. De ahí que con esto no se excluya que el alma de Cristo tenga toda la perfección natural. La perfección natural de cualquier cosa que existe en potencia es que sea llevada al acto. Ahora bien, el entendimiento posible está naturalmente en potencia hacia las cosas inteligibles: antes de ser llevado al acto es imperfecto, pero se perfecciona cuando es llevado al acto para que tenga noticia de las cosas. Por esta razón, algunos filósofos al atender a la perfección natural del hombre, dijeron que su última felicidad consistía en que el orden de todo el universo esté grabado en el alma del hombre. Así pues, Cristo tuvo esta perfección: conocer por la ciencia infundida en Él por el poder divino las cosas en su propia naturaleza, con mucha mayor perfección que el hombre en el estado de inocencia o que los ángeles según su conocimiento natural.

---

13 San Agustín, *Confessiones*, V, c. 4 (PL 32, 708).

14 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, c. 22 (PL 34, 312).

15 *Supra*, a. 1.

16 *Supra*, a. 2.

RESPUESTAS

1. En torno a la ciencia, hay una doble opinión: la primera, que la ciencia aquí adquirida permanecerá en cuanto a la esencia del hábito, pero que se quita el modo en que aquí usamos de esa ciencia. Y es según esta opinión como procede la respuesta que ya se tocado en la misma objeción. Sin embargo, hay que añadir que, al ser Cristo comprehensor y viador, tuvo ambos modos de consideración: uno, con el cual se asimilaba a los ángeles, de forma que consideraba sin discurso; el otro, por conversión a los fantasmas. Es ciertamente propio de Cristo que tenga ambos modos, ya que le compete ser al mismo tiempo comprehensor y viador. En cambio, la segunda opinión consiste en que la ciencia adquirida aquí sea echada fuera incluso en cuanto a la esencia del hábito; y según esta opinión –aunque yo no crea que es verdadera– se puede responder que el alma de Cristo no tuvo una ciencia adquirida por los sentidos, sino infusa, como tienen los ángeles mediante especies concreadas; y consta que una ciencia así permanece en los ángeles junto con la visión de la gloria.

2. Este modo de conocer no es esencial a la ciencia por lo que a ella se refiere, sino por lo que se refiere al sujeto, al cual compete tal modo de entender según el estado de caminante. Lo único esencial a la ciencia según ella misma es que las cosas cognoscibles sean conocidas por medio de ella y, por esta razón, cuando se cambia el estado del sujeto, varía el modo de conocer, no, en cambio, el hábito de la ciencia.

3. Un acto se puede decir semejante a otro de dos maneras: la primera, en cuanto a la especie del acto, que él toma de la materia sobre la que versa; y así un hábito adquirido siempre hace un acto semejante a aquel acto del que ha sido generado, como quien se hace fuerte haciendo cosas fuertes y, una vez hecho fuerte, hace cosas fuertes; la segunda, en cuanto al modo que sigue a la disposición del sujeto; y así no es necesario que los actos mencionados sean semejantes. Es claro que los actos con los que se adquiere la fortaleza política son actos realizados con tristeza y sin delectación, pero los actos que siguen al hábito son más fáciles y con delectación, o al menos sin tristeza. Es lo mismo que vemos en la ciencia: el hombre, considerando algunas cosas, adquiere conocimiento de ellas y, una vez que las conoce, puede considerar las mismas cosas, aunque en una forma diferente de la anterior porque ya no investiga sino que contempla lo que antes había investigado. Por esta razón no hay inconveniente en que los actos producidos por hábitos tengan otro modo en el estado de la gloria.

4. El alma de Cristo y cualquier otra alma no tiene las semejanzas de lo que conoce en el Verbo distintas del Verbo mismo –en cuanto a lo que se dice conocer en el Verbo–. Pero puede formar semejanzas de aquello que ve en el Verbo,

como aquel que ve algo en un espejo ve esa cosa mediante la forma del espejo. Pero de esto se ha hablado más extensamente en la cuestión sobre los ángeles[17].

5. La felicidad del hombre consiste en el conocimiento de Dios, pero no en el conocimiento de las criaturas. Por esta razón uno no es más feliz a causa del conocimiento de las criaturas, sino sólo por el conocimiento de Dios. Y sin embargo, ese mismo conocimiento de las criaturas pertenece a la perfección natural del alma, como ya se ha dicho.

ARTÍCULO 4

Si el alma de Cristo conoce en el Verbo todas las cosas que sabe el Verbo[18]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Dios conoce infinitas cosas, como dice San Agustín[19]. Pero el alma de Cristo, al ser finita, no puede conocer infinitas cosas. Luego el alma de Cristo no puede conocer en el Verbo todas las cosas que Dios sabe.

2. Mas podría decirse que al alma de Cristo, por su unión con el Verbo, se le ha otorgado el que pueda conocer infinitas cosas. Pero en contra la operación del alma de Cristo procede de ella, no mediante el Verbo, sino mediante la propia potencia. Ahora bien, su potencia no es infinita, ya que su esencia es finita. Luego tampoco su operación puede extenderse hasta conocer infinitas cosas, aunque sea infinito el Verbo al cual está unida.

3. En la unión de la naturaleza humana y de la divina, como dice el Damasceno[20], "lo que es increado permaneció increado, y lo que es creado permaneció creado". Pero la capacidad y la acción de cualquier ser creado es finita. Luego, por la unión del Verbo al alma de Cristo, su alma no obtuvo el poder conocer infinitas cosas.

---

17 *Supra*, q. 8, a. 5.

18 *In III Sententiarum*, d. 14, a. 2, qla. 2; *Summa Theologiae*, III, q. 9, a. 2 y a. 3; *Compendium Theologiae*, c. 216.

19 San Agustín, *De civitate Dei*, XII, c. 18 (PL 41, 367).

20 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, III, c. 3 (PG 94, 993C; Bt 178).

4. Al Verbo, por ser infinito, le compete no sólo conocer infinitas cosas, sino también comprender al infinito, es decir, a Dios. Así pues, el alma de Cristo por su unión con el Verbo tuvo el conocer infinitas cosas, y por la misma razón, por esta misma unión, tuvo el comprender a Dios, lo que sería falso.

5. La operación con la que el alma de Cristo conocía infinitas cosas, o era el creador o una criatura. Si era el creador, como esa operación procedía del alma de Cristo, que es criatura, entonces el creador procedería de la criatura, cosa que es imposible. Pero si es criatura, como toda criatura es finita, esa operación es finita. Luego por ella no se conocen infinitas cosas.

6. Mas podría decirse que aunque esa operación sea finita, sin embargo se refiere a infinitas cosas. Pero en contra, esa relación que se dirige a las cosas infinitas o es criatura o creador, y el argumento prosigue como más arriba.

7. Si el alma de Cristo conoce infinitas cosas, como todo lo que se conoce es conocido por medio de alguna especie, o conoce esas cosas infinitas por una especie infinita o por una especie finita. No puede conocerlas por medio de una especie infinita, porque ninguna especie creada es infinita; y si las conoce por una especie finita, como una especie finita no es razón de conocer infinitas cosas, es imposible que el alma de Cristo conozca infinitas cosas.

8. Mas podría decirse que la especie con la que conoce el alma de Cristo, aunque sea creada, tiene por su unión con el Verbo de Dios el poder conocer infinitas cosas. Pero en contra, la unión del Verbo de Dios no eleva ninguna criatura más allá de los términos criaturales, pues lo que es creado de ninguna forma puede convertirse en increado. Ahora bien, está más allá de los términos criaturales el que algo pueda ser razón de infinitas cosas. Luego, por la unión, ninguna especie creada es elevada hasta esto.

9. San Isidoro[21] dice que el hombre asumido no se igualaba al Verbo ni en ciencia ni en ninguna otra cosa. Por tanto, tampoco en el número de las cosas conocidas. Luego, etc.

10. De algún modo podemos decir que son iguales dos cantidades iguales en longitud, aunque no sean iguales en anchura. Pero así como la cantidad se dice que es grande según muchas dimensiones, así también la ciencia se dice que es grande por diversas razones: bien sea por la multitud de cosas conocidas, bien sea por la claridad del conocimiento. Luego, si la ciencia del alma de Cristo se iguala a la ciencia divina en el número de cosas conocidas, aunque no sea en la nitidez y claridad del conocimiento, se podría decir que la ciencia del alma de Cristo es igual en cierto modo a la ciencia divina, cosa que parece absurda, esto es, que la criatura se iguale en algo al creador.

---

[21] Mejor: Casiodoro, *Glossa ordinaria super Psalmum* 138 (PL 70, 985 D).

11. Cristo tomó junto con nuestra naturaleza aquellos defectos que no impedían el fin de la asunción, esto es, nuestra redención. Pero el desconocimiento de muchas cosas nunca habría impedido nuestra redención, como por ejemplo, si Cristo hubiese desconocido cuántas piedrecitas hay en el fondo de algún río. Luego no se debe decir que Cristo haya conocido todas las cosas.

12. Mas podría decirse que, aunque el conocimiento de tales cosas no colabore al fin de nuestra redención, sin embargo, su desconocimiento habría impedido la perfección de Cristo. Pero en contra, de igual forma que el desconocimiento repugna a la perfección del alma, así también el hambre y la sed a la perfección del cuerpo. Ahora bien, Cristo asumió el hambre y la sed porque esto no era obstáculo para nuestra redención. Luego por igual motivo debió asumir el desconocimiento de muchas cosas.

13. San Ambrosio[22] dice: "Toda naturaleza está comprendida por unos límites determinados". Pero ninguna cosa semejante se extiende hasta el infinito. Luego el alma de Cristo no conoce infinitas cosas.

14. Al igual que se dice que la ciencia es infinita en extensión en cuanto conoce infinitas cosas, también se dice que lo es en forma intensiva en cuanto conoce con nitidez infinita. Ahora bien, la ciencia de Cristo no fue intensivamente infinita porque entonces se habría igualado a la ciencia divina. Por tanto tampoco fue extensivamente infinita. Luego ni conoció infinitas cosas, ni todas las cosas que Dios conoce.

EN CONTRA

1. Sobre *Apocalipsis* (5, 12): "El Cordero es digno de recibir la sabiduría", añade la *Glossa*[23]: "el conocimiento de todas las cosas" que Dios conoce. Luego el alma de Cristo conoce todas las cosas que Dios conoce.

2. Para un infinito es posible conocer infinitas cosas, porque también Dios, con su esencia, que es infinita, conoce infinitas cosas. Pero el alma de Cristo ve al Verbo, que es infinito y, a través del Verbo ve las demás cosas. Luego puede conocer infinitas cosas.

3. En *Colosenses* (1, 19) se dice que "[Dios] tuvo a bien que en Cristo habitase toda la plenitud de la divinidad". Pero esto sólo sucedería si tuviese noticia de todas las cosas que Dios conoce. Luego el alma de Cristo conoce aquellas cosas que Dios conoce.

4. Lo que se puede comunicar a una criatura, ya se ha comunicado al alma de Cristo. Pero tener conocimiento de todas las cosas es comunicable a una criatura

---

22 San Ambrosio, *De Spiritu Sancto*, 1, c. 7 (PL 16, 753A).

23 *Glossa ordinaria super Apocalipsis*.

porque, según el Filósofo[24], el entendimiento posible está en potencia para todos los inteligibles. Luego se ha comunicado al alma de Cristo el ver todas las cosas en el Verbo.

SOLUCIÓN

Para el esclarecimiento de esta cuestión, es necesario entender qué se entiende por ver algo en el Verbo. Así pues, hay que saber que sólo puede ser visto algo en alguna cosa según el modo en el que está en esa cosa. Ahora bien, sucede que un gran número de cosas están en otra de doble modo. El primero, en forma dividida y plural, como muchas formas se reflejan en un espejo, cada una dividida de las otras. Esta es la forma en que muchos hombres están en una casa. En el segundo, de modo uniforme y absoluto, tal como muchos efectos se encuentran virtualmente en una causa, como las conclusiones en el principio y los miembros en la semilla. Así pues, quien ve algo es lógico que vea también aquellas cosas que están en forma dividida y plural en lo que ve, ya que cada una de estas cosas se le ofrece como aquella única cosa en que están contenidas. Por esta razón, quien ve el espejo ve las formas que se reflejan en él. Pero quien ve una cosa no es necesario que vea todo lo que en ella se contiene uniforme y unitariamente, salvo cuando abarca toda su virtualidad. Por ejemplo, quien ve un principio no es necesario que vea todas las conclusiones virtualmente existentes en él, a no ser que lo comprehenda.

Ahora bien, las cosas creadas están en Dios no en forma plural, sino unitariamente, como dice Dionisio[25]. Así pues, cuando se dice que las cosas están en Dios, esto se parece más al modo en que los efectos están en la causa o las conclusiones en el principio que al modo en que las formas están en el espejo. Y, por tanto, no es necesario que quien vea al Verbo vea todas las cosas que el Verbo ve en sí mismo, como dijeron algunos aduciendo el ejemplo de las formas que, al ver el espejo, se ven en él. Pues el Verbo mismo se comprehende; de ahí que, al verse, conozca todas las cosas que están en Él virtual y unitariamente. Pero no es necesario que los entendimientos creados, que no comprenden al Verbo, al ver al Verbo, vean todas las cosas que están en el Verbo. Y sin embargo, en esto, el alma de Cristo goza de una mayor prerrogativa que cualquier entendimiento creado, pues ve en el Verbo todas las cosas presentes, pasadas y futuras.

La razón es que, al ser Dios principio y fin de todas las cosas, en Él se da una doble relación con las criaturas: una, según la cual todas las cosas proceden de Dios en el ser; otra, según la cual todas están ordenadas a Él como a su fin;

---

[24] Aristóteles, *De anima*, III, 5, 430 a 14.

[25] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 5, §8 (PG 3, 824C; Dion, 359).

algunas, únicamente por el camino de la asimilación como las criaturas irracionales; otras, sin embargo, no sólo por el camino de la asimilación, sino alcanzando la misma esencia divina. En efecto, a toda naturaleza que procede de Dios le ha sido incorporado el que, por su operación, tienda al bien, y que, en la consecución de cualquier bien, la criatura se asemeje a Dios. Pero las criaturas racionales, además de esto, tienen el que por su operación alcancen a conocer y amar al mismo Dios. De ahí que sean capaces de la felicidad por encima de las demás criaturas.

En ambas relaciones acontece que el creador sobrepasa a las criaturas. En cuanto a la primera, porque además de todas las cosas que ha hecho, Dios podría hacer otras cosas distintas, y nuevas especies y nuevos géneros y otros mundos. Y nunca lo que ha sido hecho puede ser igual al poder del que obra. En cuanto a la segunda, porque la criatura, por mucho que sea hecha partícipe del bien, nunca llega a ser igual a la bondad de Dios. Por mucho que la criatura racional conozca y ame a Dios, sin embargo, nunca lo conoce y ama tan perfectamente como Él puede ser amado y conocido. Pues de igual forma que las criaturas serían imperfectas si procediesen de Dios pero no se reordenasen a Dios, también sería imperfecta la salida de las criaturas de Dios, si la vuelta a Dios no se adecuase a la salida. Por tanto, cada criatura, en la medida en que participa del ser, en esa medida participa de la bondad. En consecuencia, es necesario que los más excelentes entendimientos creados conozcan a Dios tanto que su conocimiento se adecue a cómo las criaturas proceden de Dios. Ahora bien, las cosas proceden de Dios o por el camino de la naturaleza o según el orden de la gracia: de ahí que los entendimientos creados que, según la condición de la naturaleza, están constituidos en la cima de las criaturas, es decir, los ángeles, reciben en Dios y de Dios el conocimiento de todas las cosas naturales.

Pero Cristo ha sido constituido sobre toda criatura, también en lo que se refiere al don de la gracia, porque "de su plenitud todos hemos recibido gracia tras gracia", como se dice en *Juan* (1, 16). Por lo tanto, Él recibió en Dios el conocimiento de todas aquellas cosas que proceden de Dios en cualquier tiempo y no sólo según el orden de la naturaleza, sino también según el orden de la gracia. Así pues, el alma de Cristo conoce todas las criaturas, no sólo en lo que se refiere a sus propiedades naturales –cosa que también tienen los ángeles–, sino también en cuanto están sometidas a la divina providencia ordenada al fin de la salvación humana y a la gracia de los dones. Por tanto, conoce todas las cosas singulares y cada uno de los actos de todas, y también los secretos del corazón, cosa que no se puede decir de ninguna otra criatura. Y sin embargo, porque no llega a comprehender la misma infinifut divina, aún queda en Dios la facultad de hacer muchas más cosas de las que conoce el alma de Cristo.

RESPUESTAS

1. A este argumento se responde comúnmente que Dios conoce algunas cosas con ciencia de visión –esto es, las cosas que existen, serán o fueron–, y estas cosas no son infinitas, dando por supuesto el principio y el fin del mundo; y ciertamente se dice que Dios sólo las ve, porque hay visión de aquello que subsiste fuera del entendimiento que ve. Otras cosas, sin embargo, las conoce con ciencia de simple inteligencia, esto es, aquellas que Él puede hacer aunque nunca vayan a existir; y éstas son infinitas; y se dice que las conoce por la misma razón por la que el entendimiento puede por sí mismo darles forma a las esencias [*quiditates*] de aquellas cosas que no existen fuera de él. Así pues, el alma de Cristo ve en el Verbo todas las cosas presentes, pasadas y futuras, pero no todas aquellas cosas que Dios puede hacer, y por lo tanto no se sigue que conozca infinitas cosas.

Pero esta respuesta no disminuye la contundencia del argumento porque, suponiendo que la generación perdurase al infinito en el futuro –cosa que Dios podría hacer–, es claro que existirían infinitos hombres y Dios los conocería a todos con ciencia de visión. Por lo tanto, si el alma de Cristo conociese todas las cosas que Dios conoce con ciencia de visión, se sigue que conocería infinitas cosas, aunque no conociese todas las cosas que Dios puede hacer, ya que Dios, además de infinitos individuos de estas especies finitas, puede hacer otras especies infinitas distintas, y en cada una de esas especies infinitos individuos, como es patente, sobre todo, en las proporciones de los números. En efecto, si en una especie de proporción se toman los individuos, se multiplican al infinito, como, por ejemplo, en la especie del doble hay proporción del dos al uno, del cuatro al dos, del seis al tres y así hasta el infinito. Y de nuevo además de la proporción del doble, está la especie del triple, y después la del cuádruple, y después la del quíntuple, y así hasta el infinito. Y, sin embargo, cada una de ellas contiene infinitos individuos en potencia. Por consiguiente, también si la generación futura según estas especies finitas que ahora existen durase hasta el infinito, todavía Dios podría hacer muchas más cosas, porque podría hacer nuevas especies, y esto hasta el infinito. Y así resulta patente que no es lo mismo decir que el alma de Cristo conoce infinitas cosas que decir que conoce todas las cosas que Dios puede hacer.

Además, Dios, conociendo todas las criaturas con ciencia de visión, las comprehende, y por esta razón conoce todo lo que está en la potencia de las criaturas. Ahora bien, en la potencia de las criaturas está el infinito, como es evidente en la división del continuo y en el aumento de los números. Por eso, dado que el alma de Cristo comprehende también las criaturas, conoce las cosas infinitas que están en potencia en las criaturas. Y además, si las almas de los condenados son perpetuas y en ellos "los pensamientos serán cambiantes" –y Dios no los ignora–, entonces Dios también conoce con ciencia de visión infini-

tos futuros. Por tanto, si el alma de Cristo conoce todas las cosas que Dios conoce con ciencia de visión, es necesario decir que conoce infinitas cosas.

Por eso hay que decir que en las cosas encontramos algo que es infinito en sentido absoluto y según todos sus modos, como Dios; algo que es finito en todos sus modos, como las cosas materiales; y algo que en cierto modo es finito y en cierto modo infinito, como una sustancia inmaterial es ciertamente finita en cuanto que tiene el ser limitado a la propia naturaleza –ya que ninguna sustancia creada, por muy inmaterial que sea, es su ser, sino que participa del ser–, y sin embargo, es infinita por la remoción de aquella limitación según la cual la forma está limitada por el hecho de que es recibida en la materia –pues todo lo recibido está en el recipiente según la forma del recipiente–. Por tanto, aquello por lo que una cosa es infinita es aquello por lo que, mediante su acción, se refiere al infinito.

En efecto, aquello que es infinito según el ser y a causa de la inmaterialidad –como Dios–, se refiere al infinito mediante su actividad, tanto según la materia o la cantidad como según la naturaleza de la especie o del género. Por tanto, Dios puede conocer infinitos individuos e infinitas especies, porque conoce todas las cosas que puede hacer y puede hacer al infinito nuevas especies. Y además de esto, dado que una cosa actúa en la medida en que está en acto, al ser infinito el ser de Dios, así también su acción tiene una eficacia infinita. En cambio, la cosa material no puede compararse al infinito de ninguno de los dos modos, es decir, no puede referirse a lo infinito según la cantidad o la materia, ni según la especie –como se muestra en la vista, que es una fuerza material– y, por tanto, no puede conocer cualquier especie, sino una determinada –a saber, el color–; y sólo puede conocer infinitas cosas sucesivamente, ya que, al ser material, su acción es material y alcanza a aquellas cosas que son infinitas según cantidad continua o discontinua, que es la infinitud material, del modo en que son infinitas –es decir, enumerando parte tras parte– y, por tanto, es imposible que llegue jamás al conocimiento de infinitos individuos. Y puesto que nuestro entendimiento en nuestro estado itinerante percibe por el sentido, se sigue que ni siquiera él puede conocer de este modo las cosas infinitas.

Ahora bien, las sustancias inmateriales que en cierto modo son finitas y en cierto modo infinitas, puesto que tienen un ser finito, es necesario que su operación sea de eficacia finita y que se refiera a naturalezas finitas; pero puesto que son inmateriales, por esta razón su operación se extiende a cosas materialmente infinitas. De ahí que nuestro entendimiento, como dice en *De anima* el Comentador[26], muestre ser en cierto modo infinito, en cuanto conoce lo universal, en el cual se conocen infinitos singulares; pero es deficiente en que la especie universal que aprehende el entendimiento, como por ejemplo la de hombre, no es un

---

[26] Averroes, *De anima*, III, com. 19 (VI[1], 162 B).

modo perfecto de conocer a cualquier singular en su singularidad, pues si fuese así, entonces nuestro entendimiento, dado que existiesen infinitos hombres en acto, conocería infinitas cosas materialmente por medio de una naturaleza finita, como es la naturaleza humana. En efecto, en infinitos hombres, aunque se trate de un infinito según la cantidad o la materia, sin embargo, no hay un infinito según la especie, lo que es evidente por el hecho de que, aún más allá de infinitos hombres, pueden existir otras especies: ahora bien, el objeto propio del entendimiento es la naturaleza de la especie, no la materia. De igual forma, quien conociese mediante la naturaleza del animal todas las especies del animal en su especificidad, aún en el supuesto de que también las especies del animal fuesen infinitas en acto, en ese caso conocería infinitas especies, pero una naturaleza finita, porque además de la naturaleza del animal también hay la naturaleza de la piedra. Así pues, ya que el alma de Cristo conoce al Verbo, que es razón suficiente para conocer todos los individuos en su singularidad y todas las especies en su especificidad, nada impide que, aunque sea finita en cuanto al ser, conozca infinitas cosas, sin por eso comprehender a la naturaleza infinita.

2. El alma de Cristo, por la unión con el Verbo, no es elevada más allá de los límites de la criatura y, por tanto, ni se hace infinita, ni tiene poder infinito, ni su operación es por sí misma infinita, aunque conozca infinitas cosas, pues conoce esas cosas infinitas con eficacia finita y, por tanto, sólo permanece infinita materialmente.

3. Y por esto mismo es clara la solución a la objeción tercera.

4. La comprehensión de lo infinito sólo puede tener lugar mediante una acción de eficacia infinita. Pues el mismo Dios es comprehendido por un entendimiento, cuando ese entendimiento posee tanta eficacia en el entender cuanta Dios tiene para ser entendido y, por tanto, sólo puede ser comprendido por un entendimiento increado. Pero el conocimiento de cosas infinitas no requiere una eficacia infinita en la operación del entendimiento, como es claro por lo que ya se ha dicho y, por tanto, el argumento no concluye.

5-6. En cuanto a lo quinto y a lo sexto, su solución es clara por las cosas ya dichas.

7. El alma de Cristo conoce infinitas cosas en la forma ya dicha, mediante una especie increada, esto es, por medio de la misma esencia divina; nada se opone a que, al ser ésta infinita, sea razón de infinitas cosas.

8. En cuanto a lo octavo, la respuesta es clara por lo ya dicho.

9. El hombre asumido no se iguala al Verbo en el número de las cosas sabidas, aunque conozca infinitas cosas, porque de aquí no se sigue aún que conozca todas aquellas cosas que Dios puede hacer, como es claro por lo ya dicho. Y aún en el supuesto de que supiese completamente todas las cosas que sabe el Verbo, todavía no se le igualaría en el número de las cosas conocidas en cuanto

al modo de conocer, aunque fuese igual el número de cosas conocidas por ambos.

10. A la cantidad dimensiva le compete por sí misma alguna dimensión y, por lo tanto, sea cual sea la dimensión con que un cuerpo se iguala al otro, puede decirse igual. Pero la cantidad de ciencia que se considera en base al número de cosas sabidas, es para ella como un accidente y algo material; y especialmente cuando hay una única razón de conocer para muchas cosas conocidas; pues sucedería de otro modo si ellas fuesen conocidas con diversas razones. En cambio, la cantidad que procede de la eficacia del conocimiento le compete a la ciencia por sí misma, porque dicha cantidad es considerada según la procedencia de la operación intelectual de la facultad intelectual, y, por tanto, no es lo mismo.

11. El Hijo de Dios no asumió todos los defectos que podían estar en Él sin impedimento de la redención humana, sino que es verdadero que asumió sólo aquellos cuya asunción era conveniente para la redención del género humano. Más aún, cualquier desconocimiento hubiera sido un defecto que impediría la redención del género humano, porque en el Redentor –por medio del cual se había de difundir a todo el género humano la plenitud de gracia y de verdad–, se requería la plenitud de gracia y de verdad, a la cual podía perjudicar un defecto de conocimiento.

12. Cristo vino a sanar, mediante la debilidad del cuerpo, la debilidad del alma, que consiste en la deficiencia de conocimiento y de gracia. De ahí que, aunque asumiese los defectos corporales, de ningún modo debió asumir los defectos de ciencia y de gracia.

13. A lo décimo tercero hay que decir que la respuesta es clara por lo ya dicho.

14. La cantidad de la extensión, como es claro por lo dicho, es accidental a la ciencia, pero la cantidad intensiva le es esencial, como es claro también por lo ya dicho y, por tanto, no es lo mismo.

ARTÍCULO 5

Si el alma de Cristo conoce todas las cosas que Dios puede hacer[27]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Quien sabe lo más, puede saber lo menos. Pero Dios es mayor que cualquier cosa que pueda hacer, porque todo lo que Él puede hacer es creado. Luego puesto que el alma de Cristo conoce a Dios, con mucha mayor razón puede conocer todo lo que Dios puede hacer.

2. Mas podría decirse que, aunque Dios sea mayor, sin embargo el alma de Cristo está ordenada al conocimiento de Dios, pero no al conocimiento de todas las cosas que Dios puede hacer. Pero en contra, si bien Dios es más cognoscible en sí mismo que cualquier criatura, sin embargo, en lo que respecta a nosotros, la criatura es más cognoscible que Dios. Pero todo lo que Dios puede hacer es una criatura. Luego el alma ha nacido más para conocer todo lo que Dios puede hacer que para conocer al mismo Dios.

3. El alma de Cristo ve el poder divino como también ve la divina esencia. Ahora bien, se dice que ve toda la esencia, pero no totalmente. Por tanto, ve también todo el poder, aunque no lo vea totalmente. Pero no se puede ver todo el poder sin ver aquellas cosas a las que éste se extiende. Luego el alma de Cristo conoce todas las cosas que Dios puede hacer.

4. Todo lo que Dios puede hacer puede manifestarlo. Pero lo que puede ser manifestado a cualquier criatura ya ha sido manifestado a Cristo. Luego todo lo que Dios puede hacer ha sido manifestado a Cristo.

5. Es comunicable a alguien aquello que no comporta ningún defecto ni en el que comunica ni en aquel al que se le comunica. Pero otorgar al alma de Cristo la ciencia de todas aquellas cosas que Dios puede hacer no lleva consigo ningún defecto ni en Dios –ya que esto parece pertenecer a su suma liberalidad–, ni tampoco para el alma de Cristo –ya que pertenece a su máxima perfección–. Luego esto fue comunicable al alma de Cristo y, en consecuencia, le fue comunicado.

6. Si el alma de Cristo desconoce todo lo que puede hacer Dios, en el caso de que Dios lo hiciese, el alma de Cristo lo desconocería, a no ser que lo aprendie-

---

[27] *In III Sententiarum*, d. 14, a. 2, qla. 2; *Summa Theologiae*, III, q. 10, a. 2; *Compendium Theologiae*, c. 216.

se de nuevo. Pero es inconveniente decir que el alma de Cristo ignora alguna de las cosas existentes o que ha aprendido algo de nuevo. Luego el alma de Cristo sabe todas las cosas que Dios puede hacer.

EN CONTRA

1. Si el alma de Cristo conoce todo lo que Dios puede hacer, todo aquello que Dios puede hacer termina en el alma de Cristo. Pero el alma de Cristo es finita. Por tanto, ya que Dios puede hacer infinitas cosas, se seguiría que el infinito termina en lo finito, cosa que es imposible. Luego también es infinito lo primero, es decir, que el alma de Cristo conozca todo lo que Dios puede hacer.

2. De igual forma que la esencia divina es infinita, también lo es el poder divino. Pero el alma de Cristo no puede comprehender la esencia divina a causa de su infinitud. Luego tampoco su poder, y por consiguiente no puede conocer todo lo que Dios puede hacer.

3. En la medida en que una cosa es conocida más perfectamente por alguien, tantas más cosas se ven en ella. Ahora bien, Dios se conoce a sí mismo más perfectamente que el alma de Cristo. Por tanto, conoce en sí mismo más cosas que las que el alma de Cristo conoce en el Verbo. Pero Dios no conoce en sí mismo más que aquello que es, será, o fue, o pudo ser, o podrá ser. Luego el alma de Cristo no conoce todas estas cosas.

SOLUCIÓN

Sobre esto, algunos han opinado en forma diversa. Pues algunos dijeron que no sólo el alma de Cristo, sino que cualquier alma ve en el Verbo todo lo que puede verse en Él, esto es, no sólo las cosas que son, serán o han sido, sino también todo lo que Dios puede hacer. Estos se han engañado por pensar que el modo en el que se ven las cosas en el Verbo es parecido al modo en que se ven las cosas en un espejo material, en el cual se reflejan las cosas según su multitud y diversidad. En cambio, en Dios las razones de las cosas se encuentran unitariamente y de manera absoluta, como dice Dionisio[28]. Pues si estuviesen en Él a modo de multitud y diversidad, entonces, al verlo, se conocería todo aquello que puede ser conocido en Él y, de esta forma, todas las cosas que Dios puede hacer serían vistas por todos los que viesen a Dios por esencia, ya que todas estas cosas pueden ser conocidas en Dios.

Pero se dice expresamente que algunos de los que ven a Dios por esencia desconocen algunas cosas, como es claro en el caso de los ángeles, de los que

---

[28] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 5, §8 (PG 3, 824 C; Dion 359).

uno es iluminado por otro según Dionisio[29]; por esto algunos atribuyeron esta perfección de conocimiento no a todos los que ven a Dios, sino a la sola alma de Cristo, de forma que ella sola, después de Dios, sabe las cosas que Dios puede hacer. Pero, ya que no parecía conveniente que se atribuyese una operación infinita a una criatura finita, y puesto que el hecho de ver todas las cosas que Dios puede hacer no puede tener lugar sin una operación infinita, algunos dijeron que el alma de Cristo no ve en acto todas las cosas que Dios puede hacer, aunque las vea en hábito. Así pues, conoce perfectamente al Verbo, de manera que volviéndose al Verbo recibe en el Verbo el conocimiento de todo lo que quiere conocer, aunque no siempre vea especularmente en acto todas las cosas que puede conocer en el Verbo. Pero esto no parece verdadero, porque el alma de Cristo y de cualquier bienaventurado, en cuanto a la visión beatífica con la que ve al Verbo y a las cosas en el Verbo, no padece sucesión en el entender, porque según San Agustín[30] en *De Trinitate*, en la patria "no habrá pensamientos pasajeros". De ahí que sea necesario decir que todas las cosas que el alma de Cristo ve en el Verbo en hábito, también las ve en acto. Y concuerda con esto el dicho del Filósofo[31], que quiere que la felicidad no sea sólo según el hábito, sino según el acto. Y además, de igual forma que es inconveniente poner una única operación creada que alcance por sí misma a todas las cosas que Dios puede hacer, también es inconveniente poner un hábito creado respecto a esas mismas cosas.

Y por tanto, según otros, hay que decir que el alma de Cristo no conoce todas las cosas que Dios puede hacer. La razón de esto es que, en el conocer, hay que considerar dos cosas: aquello que se conoce y el modo de conocer. Alguna vez sucede que algunos convienen en una de estas cosas y se diferencian en la otra, como cuando algo uno y el mismo es conocido por varios, por uno menos y por otro más. Ahora bien, aquello que se ofrece por sí mismo para ser conocido le compete a lo que es conocido, mientras que aquello que es conocido en otra cosa le corresponde el modo de conocer de aquél en el cual es conocido. Como por ejemplo si alguien conoce algún principio y en él recibe el conocimiento de algunas conclusiones, el conocimiento de esas conclusiones depende del modo en que se conoce el principio. Pues cuanto más perfectamente conoce alguien un principio, tantas más conclusiones intuye en él; pero aunque conozca superficialmente el principio, la sustancia de ese principio continúa siendo conocida por él, y, por tanto, su conocimiento no determina algún modo de conocer, como determinaba el conocimiento de las conclusiones que eran conocidas

---

[29] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De eclesiastica hierarchia*, c. 6, pars3, §6 (PG 3, 537B; Dion. 1404).

[30] San Agustín, *De Trinitate*, XV, c. 16 (PL 42, 1079).

[31] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 9, 1098 b 31 y ss.

en él. Y de ahí el que aquellos a los que se ofrece un principio, todos conocen la sustancia misma del principio, pero no conocen ni las mismas conclusiones, ni iguales en número, sino que se diferencian en el modo de conocer el principio.

Ahora bien, se dice que todos los que ven a Dios por esencia ven toda la esencia de Dios, porque de la esencia nada hay que no sea visto por cualquiera de ellos, ya que la esencia divina no tiene partes. Sin embargo, no todos la ven totalmente, sino que solamente Él se ve totalmente, de forma que el modo del cognoscente se adecue al modo de la cosa conocida. En efecto, la eficacia del divino entendimiento en el conocer es tanta cuanta es la cognoscibilidad de la esencia divina. Esto no se puede decir de ningún entendimiento creado y, por tanto, ningún entendimiento creado alcanza a ver la esencia divina tan perfectamente como ella es visible, y por esta razón ningún entendimiento creado puede comprehenderla; pero entre los entendimientos creados uno ve la esencia divina más perfectamente que otro. Y, por tanto, es claro que puesto que conocer algo en el Verbo depende del modo de conocer al Verbo, de igual forma que es imposible que un entendimiento creado llegue a un modo perfecto de conocer al Verbo en cuanto él es cognoscible, así también es imposible que un entendimiento creado conozca todas las cosas que se pueden conocer en el Verbo; y estas son todas las cosas que Dios puede hacer.

De ahí que sea imposible que el alma de Cristo conozca todas las cosas que Dios puede hacer, de igual forma que es imposible que comprehenda el poder divino. En efecto, una cosa es comprehendida cuando se conoce su definición, pues la definición es el límite que comprehende la cosa. Ahora bien, la definición de un poder se toma de aquellas cosas a las cuales se extiende el poder. De ahí que, si el alma de Cristo supiese todas las cosas a las que alcanza el poder de Dios, comprehendería totalmente el poder de Dios, cosa que es totalmente imposible.

RESPUESTAS

1. Todo lo que Dios puede hacer es menos que Dios mismo, y podría ser conocido por el alma de Cristo más fácilmente si cuanto Dios puede hacer se ofreciese por sí mismo al alma de Cristo, tal como el mismo Dios se le presenta por sí mismo. Pero las cosas que Dios puede hacer o las cosas que hizo no se ofrecen al alma de Cristo en sí mismas, sino en el Verbo, y, por tanto, el argumento no concluye.

2. Aquello por medio del cual se conoce otra cosa está siempre en el rango de lo más conocido y, por tanto, aunque según un cierto modo de conocer, la criatura sea más conocida que Dios para nosotros, sin embargo en ese modo de conocer en el que las cosas se ven en el Verbo, el mismo Verbo es más conocido que las cosas vistas en el Verbo y, por tanto, el razonamiento no concluye.

3. El poder se puede considerar de dos modos. Primero, en cuanto a la misma sustancia del poder, y en este sentido el alma de Cristo ve todo el poder divino al igual que ve toda la esencia divina. El segundo, en cuanto a aquellas cosas a las que alcanza el poder, por las que también se considera la cantidad de poder y, en este modo, no ve todo el poder, porque esto sería comprehender el poder, como ya se ha dicho.

4. De igual forma que es imposible que se haya hecho todo lo que Dios puede hacer, porque entonces Dios habría hecho tantas cosas que ya no podría hacer más y, en consecuencia, su poder estaría limitado a las criaturas existentes en acto, de igual forma no se puede decir que se ha manifestado a una criatura todo lo que Dios puede manifestar.

5. Poner que el alma de Cristo conoce todas las cosas que Dios puede hacer lleva consigo un defecto por parte de Dios, esto es, que el mismo Dios es comprehendido por el alma de Cristo, cosa que anula su infinitud.

6. Es necesario contestar a esta razón del mismo modo que a los argumentos referidos a la predestinación. Pues aunque es posible que quien está predestinado se condene, en el mismo momento en que se dice que ha sido condenado, en ese mismo momento se está afirmando que no ha sido predestinado, porque no pueden darse al mismo tiempo estas dos cosas: estar predestinado y estar condenado. De forma parecida digo que ya que el alma de Cristo sabe todas las cosas que Dios ha previsto hacer, al mismo tiempo que se dice que Dios hace algo distinto se está diciendo que Dios previó que iba a hacerlo y que el alma de Cristo lo conocía. Y, por tanto, no es necesario que pongamos en el alma de Cristo la ignorancia de alguna cosa, o que adquiera algo de nuevo.

ARTÍCULO 6

Si el alma de Cristo conoce todas las cosas con aquel conocimiento con que las conoce en su propia naturaleza[32]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. La capacidad del alma no está determinada a un cierto número de cosas que se pueden saber. Luego, si la capacidad del alma de Cristo ha sido llenada suficientemente por el conocimiento de las cosas en su propio género, es necesario decir que también según esta ciencia conoce todas las cosas.

2. Todo aquello que está en potencia es imperfecto antes de que sea reducido al acto. Pero el entendimiento posible, que no faltó al alma de Cristo, es aquello "mediante lo cual se llega a ser todas las cosas", como se dice en *De anima*[33]. Luego ya que el entendimiento de Cristo no era imperfecto, parece que ha tenido noticia de todos los inteligibles.

3. Nunca pertenece a la perfección de la ciencia el no poder crecer en ciencia, a no ser que mediante esa ciencia se conozcan todas las cosas. Pero el alma de Cristo en cuanto al hábito de la ciencia no pudo crecer, como se afirma comúnmente. Luego según la ciencia con la que conoce a las cosas en su propio género conoció todas las cosas.

EN CONTRA

El alma de Cristo conoció las cosas en su propia naturaleza mediante un hábito de ciencia creado. Pero el hábito de ciencia creado no puede ser semejanza de todas las cosas. Luego el alma de Cristo no pudo conocer todas las cosas según este modo de ciencia.

SOLUCIÓN

Esta ciencia de las cosas en su propio género se pone en el alma de Cristo, como es claro por lo ya dicho[34], para que no se encuentre que le falta ninguna de las perfecciones naturales. Y, por ello, mediante esta ciencia conoció todo a lo

---

[32] *In III Sententiarum*, d. 14, a. 3, qla. 1; *Summa Theologiae*, III, q. 11, a. 1; q. 12, a. 1; *Compendium Theologiae*, c. 216.

[33] Aristóteles, *De anima*, III, 5, 430 a 14.

[34] *Supra*, a. 1.

que el conocimiento natural del alma podía extenderse, no sólo en esta vida, sino también después de la muerte, ya que Cristo, según su alma, fue al mismo tiempo viador y comprehensor. Pero hay ciertas cosas a las que no se puede extender de ninguna forma el conocimiento natural, como es la misma esencia divina, los futuros contingentes, los pensamientos de los corazones y otras cosas semejantes, y, de éstas, el alma de Cristo no tuvo ciencia de este modo, sino porque las conoció en el Verbo; pero no con el conocimiento de profecía, porque la profecía es cierta participación imperfecta de aquella visión con la que se ven las cosas en el Verbo; y, ya que en Cristo fue perfecta esta visión, en Cristo no tuvo lugar la imperfección de la profecía. Es también claro que Cristo tuvo esta ciencia en modo más pleno que Adán, porque Adán no conocía por esta ciencia las sustancias separadas creadas, pero el alma de Cristo las conocía. En efecto, el conocimiento natural del alma separada se extiende a esto, pero no el del alma unida a un cuerpo corruptible.

RESPUESTAS

1. La capacidad del alma humana se extiende a un determinado género de cognoscibles, pero no a un determinado número en ese género.

2. El entendimiento posible está en potencia para recibir todos los inteligibles que pueden hacerse por el entendimiento agente. También el Filósofo[35] dice que el entendimiento agente es "aquel mediante el cual se pueden hacer todas las cosas". Pero estas cosas son aquellas que se abstraen de los fantasmas y a cuyo conocimiento podemos llegar a través de principios conocidos naturalmente. Y, por tanto, el entendimiento posible solamente está en potencia natural para estas cosas. Ahora bien, según esta ciencia Cristo tuvo noticia de todas estas cosas. Luego en su entendimiento no hubo ninguna imperfección.

3. Cristo tampoco pudo progresar en esta ciencia en cuanto al hábito, porque una ciencia así, según la razón de su género, no se puede extender a más cosas de las que Cristo sabía por medio de ella. Sin embargo, se dice en el Evangelio (*Lucas*, 2, 52) "que creció en sabiduría" en cuanto a la experiencia de aquellas cosas que ya conocía en hábito.

---

35 Aristóteles, *De anima*, III, 5, 430 a l5.

CUESTIÓN 21
EL BIEN*

Primero, se pregunta si el bien añade algo al ente.

Segundo, si el ente y el bien se convierten según los supuestos.

Tercero, si el bien según la razón es antes que la verdad.

Cuarto, si todas las cosas son buenas por la bondad primera.

Quinto, si el bien creado es bien por su esencia.

Sexto, si el bien creado consiste en el modo, la especie y el orden, como dice San Agustín.

ARTÍCULO 1
Si el bien añade algo al ente[1]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Cada cosa es ente por su esencia. Pero la criatura no es buena por su esencia sino por participación. Luego el bien añade algo según la realidad al ente.

2. Como el bien incluye en su razón al ente y con todo el bien se distingue del ente, es necesario que la razón de bien añada algo a la razón de ente. Pero no se puede decir que añada al ente alguna negación, como el uno, que añade al ente la indivisión, porque toda la razón de bien consiste en la posición. Luego el bien añade algo positivo al ente, y así parece que añade realmente algo.

---

* Traducción de Juan Fernando Sellés.

[1] *In I Sententiarum*, d. 1, expositio textus; d. 8, q. 1, a. 3; *De veritate*, q. 1, a. 1; *De potentia*, q. 9, a. 7, ad6; *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 1.

3. Mas podría decirse que añade la relación al fin. Pero en contra, según esto el bien no sería otra cosa que el ente relativo; pero el ente relativo concierne a la determinación del género de ente que es hacia algo. Luego el bien está en algún predicamento determinado, lo cual es contrario a lo que expone el Filósofo[2] en la *Ethica*, donde pone el bien en todos los géneros.

4. Como se puede deducir de lo dicho por Dionisio[3] en *De divinis nominibus*, el bien es difusivo de sí y del ser; en consecuencia, por esto hay algún bien, por lo que es difusivo. Pero la difusión conlleva cierta acción, aunque la acción procede de la esencia mediante una potencia. Luego algo se dice que es bien en razón de la potencia sobreañadida a la esencia, y así el bien añade algo realmente al ente.

5. Cuando más se alejan del uno simple y primero tanto mayor diferencia se encuentra en las realidades. Pero el ente y el bien en Dios son una realidad y se distinguen por la razón. Luego en las criaturas se distinguen por algo más que por la razón, y así se distinguen [también] en la realidad, ya que por encima de la distinción de razón sólo está la distinción real.

6. Los accidentes añaden realmente algo a la esencia de la cosa. Pero la bondad es propia de la realidad creada accidental, de otra manera no se podría perder la bondad. Luego el bien añade algo real al ente.

7. Todo aquello que se dice como informante de algo le añade algo real, de ahí que nada se informe a sí mismo. Pero el bien se dice por información, como se dice en el comentario al *De causis*[4]. Luego el bien añade algo al ente.

8. Nada se determina a sí mismo. Pero el bien determina al ente. Luego el bien añade algo al ente.

9. Mas podría decirse que el bien determina al ente según la razón. Pero en contra, o responde aquella razón a algo en lo real o no responde a nada; si a nada, se sigue que la razón es vacía y vana. Sin embargo, si responde a algo en la realidad, entonces tiene un propósito, por el que el bien añade algo real al ente.

10. La relación se especifica según aquello en relación a lo que se dice. Pero el bien dice relación al término determinado, a saber, el fin. Por tanto, el bien dice relación especificada. Ahora bien, todo ente especificado añade algo realmente al ente común. Luego también el bien añade algo realmente al ente.

11. Así como el bien y el ente se convierten, así el hombre y lo risible. Pero aunque lo risible se convierta con el hombre, añade algo realmente al hombre, a

---

2 Aristóteles, *Ethica Nichomaquea*, I, 4, 1096 a 19 y 23.

3 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, § 4 (PG3, 700 A; Dion. 168).

4 *De causis*, com. 18 (17).

saber, la misma propiedad del hombre, que es del género de los accidentes. Luego también el bien añade algo realmente al ente.

EN CONTRA

1. San Agustín[5] dice: "en cuanto que Dios es bueno, somos; ciertamente en cuanto somos buenos, somos". Luego parece que el bien no añade algo al ente.

2. Siempre que dos cosas se relacionan entre sí de modo que una añada algo a otra –bien en la realidad o bien en la razón–, una de ellas puede entenderse sin la otra. Pero el ente no se puede entender sin el bien. Por tanto, el bien no añade algo al ente, ni en la realidad ni en la razón. Se prueba la premisa menor: Dios puede hacer más de lo que el hombre puede entender. Pero Dios no puede hacer algún ente que no sea bueno, ya que por lo mismo por lo que es hecho por el bien, es bueno –como queda claro por Boecio en *De hebdomadibus*[6]–. Luego tampoco el entendimiento puede entenderlo.

SOLUCIÓN

Algo puede ser añadido a otro de tres modos: del primero, porque añade alguna realidad externa a la esencia de aquella realidad a la que se dice que se añade, como lo blanco añade algo sobre el cuerpo, ya que la esencia de la blancura es externa a la esencia del cuerpo.

Se dice que algo añade algo a otro de un segundo modo por contracción y determinación, como 'hombre' añade algo sobre 'animal', mas no ciertamente porque haya en el hombre alguna realidad que sea absolutamente externa a la esencia del animal –de otro modo sería oportuno decir que no todo lo que es hombre es animal sino que el animal es parte del hombre–, pero 'animal' se contrae por 'hombre', ya que eso que determinada y actualmente se contiene en la noción de 'hombre', implícitamente y como potencialmente se contiene en la de 'animal'; así como lo propio de 'hombre' es que tenga alma racional, lo propio de 'animal' es que tenga alma, sin determinación de racional o de no racional. Sin embargo, esta determinación de la noción que añade 'hombre' a 'animal' se dice que se funda en alguna realidad.

Se dice que algo se añade a otro de un tercer modo sólo de razón cuando algo que es propio de la razón de uno no pertenece a la razón del otro, aunque nada exista en la naturaleza de la cosa sino sólo en la razón –tanto si mediante aquello se contrae éste a quien se dice que se añade como si no: pues 'ciego' añade algo a 'hombre', a saber, la ceguera, que no es algún ente en la naturale-

---

5 San Agustín, *De doctrina christiana*, I, c. 32 (PL 34, 32).

6 Boecio, *De Hebdomadibus*, Ed. Peiper, p. 172, 114.

za, sino tan sólo un ente de razón comprendido entre las privaciones–. Y por esto, 'hombre' se contrae, pues no todo hombre es ciego; pero cuando decimos topo ciego por este añadido no se hace ninguna contracción.

Y no puede añadirse algo al ente universal según el primer modo, aunque pueda hacerse alguna adición sobre un ente particular: pues no hay ninguna realidad natural que esté fuera de la esencia del ente universal, aunque alguna realidad esté fuera de la esencia de *este* ente. Del segundo modo, en cambio, hay alguna realidad que añade algo al ente, ya que el ente se contrae mediante los diez géneros –cada uno de ellos añade algo al ente–, no como accidente o como alguna diferencia que esté fuera de la esencia del ente, sino como un modo determinado de ser que se funda en la misma existencia de la cosa. Así, el bien no añade algo sobre el ente, ya que el bien se divide de igual modo que el ente en diez géneros, como queda claro en *Ethica*[7].

Por ello es conveniente que el bien, o no añade algo al ente, o añade algo que está sólo en la razón; pues si añadiera algo real convendría que por la razón del bien el ente se contrajese hacia algún género especial. Pero como el ente es lo que primero cae en la concepción del entendimiento –como dice Avicena[8]–, es necesario que todo otro nombre, o sea sinónimo del ente –lo cual no se puede decir del bien, ya que cuando se dice 'ente bueno' no se habla en vano–, o que añada algo al menos según la razón. Y así es necesario que el bien, al no contraer al ente, añada algo sobre el ente que sea sólo de razón.

Lo que es sólo de razón sólo puede ser de dos modos, a saber: o negación o alguna relación. Pues toda posición absoluta significa algo que existe en la naturaleza de las cosas. Así pues, al ente, que es la primera concepción del entendimiento, el uno añade aquello que es sólo de razón, a saber, la negación, pues el uno se dice como ente indiviso. Pero verdad y bien se dicen positivamente, por lo que solamente pueden añadir una relación que sea sólo de razón. Sin embargo, una relación –según el Filósofo[9] en *Metaphysica*– es sólo de razón cuando algo se refiere a otro del que no depende, y al revés, ya que la misma relación es cierta dependencia, como es patente en la ciencia y lo cognoscible, en el sentido y lo sensible: pues la ciencia depende de lo cognoscible, pero no al revés. Por eso, la relación por la que la ciencia se refiere a lo cognoscible es real, pero la relación por la que lo cognoscible se refiere a la ciencia es sólo de razón; pues, según el Filósofo[10], se dice que lo cognoscible es relacionado, no porque él mismo se refiera, sino porque otro se refiere a él. Y así se da en todas las otras cosas que se corresponden como la medida y lo medido, o como lo perfectivo y

---

7 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 4, 1096 a 19 y 23.

8 Avicena, *Metaphysica*, I, c. 6 (fol. 72^{rb} A).

9 Aristóteles, *Metaphysica*, V, 15, 1020 b 26 ss.

10 Aristóteles, *Metaphysica*, V, 15, 1021 a 29.

lo perfectible. Es necesario, pues, que la verdad y el bien añadan sobre la intelección del ente un referente perfectivo [*respectum perfectivi*].

Ahora bien, en cualquier ente hay que considerar dos cosas, a saber, la especie misma y el mismo ser por el que algo subsiste en aquella especie. Y así algún ente puede ser perfectivo de dos maneras: la primera, sólo según la especie, y así por el ente se perfecciona el entendimiento que percibe la noción de ente. Pero el ente no está en él según su ser natural. Y por eso, este modo de perfeccionar añade 'verdadero' al ente, pues 'verdadero' está en la mente como dice el Filósofo[11] en *Metaphysica*, y todo ente se dice 'verdadero' en tanto que es conformado o conformable al entendimiento. Por esto todos los que rectamente han definido lo verdadero ponen en su definición al entendimiento. De una segunda manera 'ente' es perfectivo de algo no sólo según la especie, sino también según el ser que tiene en la realidad natural, y de este modo 'bueno' es perfectivo, pues 'bueno' está en la realidad como dice el Filósofo[12] en la *Metaphysica*. Pues en cuanto un ente según su ser es perfectivo y completivo de otro, tiene razón de *fin* respecto de aquél que por él se perfecciona; de ahí que todos los que han definido con rectitud 'bueno' ponen en su noción algo que pertenece a la disposición al fin. De ahí que el Filósofo[13] diga en *Ethica* que "óptimamente definieron el bien los que dicen que el bien es aquello que todas las cosas apetecen". Así pues, primera y principalmente se dice 'bueno' al ente perfectivo de otro por modo de fin; pero secundariamente se dice algo 'bueno' en cuanto que conduce al fin, como se llama bueno a lo útil, o a lo que tiene por naturaleza conseguir el fin, del mismo modo que se dice 'sano' no sólo a lo que tiene la salud, sino también a lo que la produce, la conserva y la significa.

RESPUESTAS

1. Cuando el ente se dice de modo absoluto, aunque el bien añada disposición de causa final, la misma esencia de la realidad, absolutamente considerada, basta para el hecho de que por ella algo se diga ente, pero no para que por ella algo se diga bueno. Pues como en otros géneros de causas la disposición de la causa segunda depende de la disposición de la causa primera, y la disposición de la causa primera no depende de algún otro, así también sucede en las causas finales en las que los fines secundarios participan de la disposición de la causa final por orden al último fin, mientras que el mismo fin último tiene esta disposición por sí mismo. Y de ahí que la esencia de Dios, que es el último fin de las cosas, basta para que mediante ella Dios se diga bueno; pero puesta la esencia

---

11 Aristóteles, *Metaphysica*, VI, 4, 1027 b 25.

12 Aristóteles, *Metaphysica*, VI, 4, 1027 b 25.

13 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 1, 1094 a 3.

de la criatura todavía no se dice que la realidad sea buena a no ser por relación a Dios, de la cual adquiere la razón de causa final. Y por ello se dice que la criatura no es buena por esencia sino por participación: a saber, de un primer modo en cuanto que la misma esencia se considera según la razón de entender como algo distinto de la relación a Dios, por la cual tiene razón de causa final y a la cual se ordena como a su fin. Y de un segundo modo se puede decir que la criatura es buena por esencia en la medida en que la esencia de la criatura no existe sin relación a la bondad de Dios; y esto intenta mostrar Boecio[14] en *De hebdomadibus*.

2. Negación no sólo se refiere a lo que es sólo de razón, sino también a cierta relación, como se ha dicho.

3. Toda relación real está en un género determinado, pero las relaciones no reales pueden englobar a todo ente.

4. Difundirse, aunque según lo propio del vocablo parece conllevar la operación de la causa eficiente, sin embargo, por extensión puede conllevar el modo de ser de cualquier causa, como influir y hacer y otras semejantes. Sin embargo, cuando se dice que el bien es difusivo según su propia índole, no debe ser entendida la difusión en cuanto implique la operación de la causa eficiente, sino en la medida en que implica la disposición de la causa final. Tal difusión no tiene lugar mediante una potencia sobreañadida, pues el bien implica difusión de causa final y no de causa agente, tanto porque lo eficiente en cuanto que es de este modo no es medida y perfección de la realidad sino más bien inicio, cuanto también porque el efecto participa de la causa eficiente sólo según la asimilación de la forma, pero el fin sigue a la realidad según todo su ser; y en esto consiste la razón de bien.

5. En Dios, algo puede ser uno realmente [*secundum rem*] de dos modos. Del primer modo, en razón de aquél en el que existen y no por una razón propia, como la ciencia y la potencia; pues la ciencia no es realmente idéntica con la potencia por ser ciencia, sino porque es divina; y así aquellas cosas que son realmente uno en Dios, en las criaturas se encuentran realmente separadas. De un segundo modo, por la misma índole de aquellas cosas que se dicen ser realmente uno en Dios, y así el bien y el ente son realmente uno en Dios, ya que lo propio del bien es que no se distinga realmente del ente; y por eso dondequiera que se encuentre el bien y el ente, son idénticos según la realidad.

6. Ya que el ente es en cierto modo esencial y en cierto modo accidental, así también el bien es en cierto modo accidental y en cierto modo esencial; y del mismo modo algo pierde la bondad como ser substancial o accidental.

---

[14] Boecio, *De hebdomadibus*, ed. Peiper, p. 172, 114.

7. Por la mencionada disposición, se dice que el bien informa o determina al ente según la razón.

8. Por eso es clara la respuesta a la octava objeción.

9. Esta razón corresponde a algo en la realidad, a saber, la dependencia real de esto que es hacia el fin respecto del mismo fin, como sucede también en otras relaciones de razón.

10. Aunque el bien diga alguna especial relación, a saber, la de fin, sin embargo esta relación compete a cualquier ente y no añade algo realmente al ente; por ello el argumento no concluye.

11. Aunque 'risible' se convierta con 'hombre', sin embargo, añade alguna naturaleza distinta a 'hombre', que está más allá de la esencia de hombre; pero de esta forma no se puede añadir nada al ente, como queda dicho.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1. Concedemos lo primero que se objeta en contra: que el bien no añade nada realmente al ente.

2. Ciertamente se prueba que [el bien] tampoco añade algo al ente según la razón, por eso se dice que algo se puede entender sin otro de dos modos: el primero, en el enunciado, en el sentido de que se entiende que uno es sin el otro; y por este modo cualquier cosa que el entendimiento puede entender sin otro Dios la puede hacer. Pero entonces 'ente' no se puede entender sin 'bueno', de manera que el entendimiento entienda algún ente que no sea bueno. El segundo, se puede entender algo sin otro por definición, a saber, que se entienda uno no coentendiendo al otro, como se entiende 'animal' sin 'hombre' y sin todas las otras especies. De este modo el ente puede entenderse sin el bien. Sin embargo, de ahí no se sigue que Dios pueda hacer el ente sin el bien, ya que el mismo hacer es producir algo en el ser.

ARTÍCULO 2

Si ente y bien se convierten en los supuestos[15]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Los opuestos se dan para referirse a lo mismo. Pero bueno y malo son opuestos; así pues, como el mal no se encuentra en todas las realidades –ya que como dice Avicena[16] más allá del orbe de la Luna no existe el mal–, parece que tampoco el bien se encuentra en todos los entes. Luego el bien no se convierte con el ente.

2. Siempre que varias realidades se relacionen entre sí de manera que una se extienda a más que otra, no son mutuamente convertibles. Pero, como afirma Máximo[17] comentando *De divinis nominibus*, el bien se extiende más que el ente, pues se extiende a los no entes, los cuales son llamados al ser por el bien. Luego el bien y el ente no son convertibles.

3. Como dice Algacel[18], el bien es la perfección de aquello cuya aprehensión es deleitable. Pero no todo ente tiene perfección, pues la materia prima no tiene perfección alguna. Luego no todo ente es bueno.

4. En las matemáticas se da el ente; pero allí no se da el bien, como es patente por el Filósofo[19] en la *Metaphysica*. Luego el bien y el ente no se convierten.

5. En el *De causis*[20] se dice que "la primera de las realidades creadas es el ser". Pero según el Filósofo[21] en *Praedicamenta*: "lo primero es aquello en lo que no puede convertirse la consecuencia". Luego la consecuencia al bien no puede ser convertida desde el ente, y así el bien y el ente no se convierten.

6. Lo dividido no se convierte con alguno de los que lo dividen, como lo animal con lo racional. Pero el ente se divide por el bien y por el mal, ya que muchos entes se dicen malos. Luego el bien y el ente no se convierten.

---

15 *In I Sententiarum*, d. 8, q. 1, a. 3; *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 3; *Super Boetium De hebdomadibus*, lect. 3; *Contra Gentes*, II, c. 41; III, c. 20.

16 Avicena, *Metaphysica*, IX, c. 6 (fol. 106ra).

17 San Máximo el Confesor, *Scholia*, c. 5, §1 (PG 4, 309 B).

18 Algacel, *Metaphysica*, p. I, tr. 5, ed. Muckle, p. 129.

19 Aristóteles, *Metaphysica*, III, 2, 996 a 35.

20 *De causis*, prop. 4.

21 Aristóteles, *Categoriae*, 12, 14 a 34.

7. También la privación, según el Filósofo[22] en *Metaphysica*, se dice ente en cierto modo. Pero de ningún modo puede decirse 'bueno', porque de otra manera el mal en que consiste lo propio de la privación sería bueno. Luego el bien y el ente no se convierten.

8. Según Boecio[23] en *De hebdomadibus*, se dice que todas las realidades son buenas porque proceden del bien que es Dios. Pero la bondad de Dios es su misma sabiduría y su justicia. Por tanto, por la misma razón por la que todas las realidades proceden de Dios, serían sabias y justas, lo cual es falso. Luego también es falso lo primero, a saber, que todas las realidades sean buenas.

EN CONTRA

1. Todo tiende a su semejante. Pero "todo ente tiende al bien" como dice Boecio[24] en el libro *De hebdomadibus*. Por tanto todo ente es bueno y algo no puede ser bueno a no ser que de algún modo exista. Luego el bien y el ente se convierten.

2. Del bien sólo puede salir algo que sea bueno. Pero todo ente procede de la bondad divina. Luego todo ente es bueno, y así se concluye lo mismo que antes.

SOLUCIÓN

Como la índole del bien consiste en que algo es perfectivo de otro por modo de fin, todo aquello en que se encuentra la índole del fin tiene también carácter de bien. No obstante, dos cosas son propias de la índole del fin, a saber, que sea apetecido o deseado por los que todavía no alcanzan el fin, y que sea amado y como deleitable por los que participan del fin, ya que lo propio de esta índole es tender al fin y descansar de algún modo en el fin –como es propio de la naturaleza misma de la piedra moverse a su medio y descansar en él–. Pues se ve que estas dos cosas competen al mismo ser. En efecto, las realidades que todavía no participan del ser tienden al ser con cierto apetito natural; por eso también la materia apetece la forma según dice el Filósofo[25] en la *Physica*. En cambio, todas las realidades que ya tienen su propio ser también lo aman y lo conservan con toda la fuerza; de ahí que Boecio[26] diga en *De philosophiae consolatione*: "La divina providencia ha dado a las realidades creadas por ella esta suprema causa de permanecer, de modo que, hasta donde pueden, desean naturalmente

---

22 Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 2, 1003 b 5.

23 Boecio, *De hebdomadibus*, ed. Peiper, p. 172, 114.

24 Boecio, *De hebdomadibus*, ed. Peiper, p. 170, 53.

25 Aristóteles, *Physica*, I, 9, 192 a 18ss.

26 Boecio, *De philosophiae consolatione*, III, prosa 11, (PL 63, 774 B).

permanecer; por lo cual, no existe razón alguna para que se pueda dudar de algún modo que todas las cosas que existen desean naturalmente la constancia de permanecer, de evitar la destrucción". Así pues, el mismo ser tiene razón de bien, por lo que así como es imposible que haya algún ente que no tenga ser, así es necesario que todo ente sea bueno por el hecho mismo de tener ser, aunque además a ciertos entes se sobreañaden sobre su propio ser, en el que subsisten, muchas otras razones de bondad. Pues dado que el bien incluye la razón de ente, como resulta patente de lo dicho, es imposible que haya algo que sea bueno y no sea ente; y así se mantiene que el bien y el ente se convierten.

RESPUESTAS

1. El bien y el mal se oponen como la privación y la posesión [*habitus*]. Pues no es oportuno que allí donde se encuentra la posesión se encuentre naturalmente la privación; y así no es necesario que en toda realidad en la que se encuentra por naturaleza el bien se encuentre por naturaleza el mal. También en los contrarios, cuando uno inhiere por naturaleza en alguno, el otro no tiene por naturaleza inherir en el mismo, según el Filósofo[27] en *Praedicamenta*. Sin embargo, el bien inhiere en todo ente naturalmente ya que se dice bien por su mismo ser natural.

2. El bien no se extiende a los no entes que son por predicación sino por causalidad, en la medida en que los no entes apetecen el bien –según decimos no entes a aquellas realidades que son en potencia y no en acto–. Pero el ser sólo tiene causalidad según la razón de causa ejemplar, la cual sin duda sólo se extiende a aquellas realidades que participan del acto de ser.

3. Así como la materia prima es ente en potencia y no en acto, así también es perfecta en potencia y no en acto, buena en potencia y no en acto.

4. Aquellas cosas que considera el matemático, según el ser que tienen en la realidad son buenas: pues el mismo ser de la línea o del número es bueno. Pero no se consideran por el matemático según su ser, sino sólo según la razón de especie, pues las considera en abstracto. Sin embargo, según su ser no son abstractas sino sólo según la razón. No obstante, se ha dicho más arriba[28] que el bien sólo sigue a la razón de especie según el ser que tiene en alguna realidad; y por esto la razón de bien no pertenece a la línea o el número según caen en la consideración del matemático, aunque la línea y el número sean buenos.

5. No se considera que el ente es anterior al bien según el modo de considerar lo previo que la objeción señala, sino de otro modo, como lo absoluto a lo relativo.

---

[27] Aristóteles, *Categoriae*, 10, 13 a 18.

[28] *Supra*, a. 1.

6. Algo puede decirse bueno no sólo por su ser sino también por alguna propiedad o disposición sobreañadida; como se llama 'hombre bueno' no sólo en cuanto que es, sino también en cuanto que es justo y casto u ordenado a la felicidad. Así pues, por razón de la primera bondad el ente se convierte con el bien y viceversa; pero por la segunda razón el bien divide el ente.

7. La privación no se dice ente real [*ens naturae*] sino solamente ente de razón, y así también es bien de la razón. Pues conocer la privación y cualquier asunto de ese estilo es bueno, y al conocimiento del mal según Boecio[29] no puede faltarle el bien.

8. Según Boecio[30] algo se dice que es bueno en virtud de su propio ser, pero se dice justo en razón de alguna acción suya. No obstante, el ser se difunde en todas las realidades que proceden de Dios, pero no todas participan de aquel obrar al que se ordena la justicia. Pues aunque en Dios sea lo mismo el obrar que el ser, y por eso su justicia es su bondad, sin embargo, en las criaturas una cosa es el obrar y otra el ser. De ahí que el ser puede ser comunicado a algo al que no se le comunica el obrar, y a los que se les comunican ambos, no es lo mismo el ser que el obrar. Por eso también los hombres que son buenos y justos, son sin duda buenos en cuanto que son, pero no justos en cuanto que son, sino en cuanto tienen cierto hábito ordenado al obrar. Y de modo semejante se puede decir de la sabiduría y de otras cosas de este estilo. O de otro modo, hay que decir, acerca de lo mismo, que justo y sabio y otras cosas de este estilo son ciertos bienes especiales, ya que son ciertas perfecciones especiales; en cambio, bueno designa algo perfecto de modo absoluto. Pues del mismo Dios perfecto proceden las realidades perfectas, pero no según el mismo modo de perfección por el que Dios es perfecto, ya que lo que se hace no es según el modo del agente, sino según el modo de lo hecho; y no todas las realidades que reciben la perfección de Dios la reciben del mismo modo. Y por esto, así como es común a Dios y a todas las criaturas ser perfectas absolutamente, y sin embargo no les es propio ser perfectas de este o de aquel modo, así conviene a Dios y a todas las criaturas ser buenos, pero no es necesario que sea común a todos tener esta bondad que es la sabiduría o que es la justicia, sino que unas sólo convienen a Dios como la eternidad y la omnipotencia, y otras a algunas criaturas y a Dios como la sabiduría y la justicia y otras de este estilo.

---

[29] Boecio, *De differentiis topicis*, II (PL 64, 1184 B).

[30] Boecio, *De hebdomadibus*, ed. Peiper, p. 174, 157.

ARTÍCULO 3

Si el bien según la razón es antes que la verdad[31]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Aquello que está en las cosas es anterior a lo que está sólo en la aprehensión, porque nuestra aprehensión es causada y medida por las cosas. Pero según el Filósofo[32] en *Metaphysica* el bien está en las cosas pero la verdad en la mente. Luego bueno es anterior a verdadero según la razón.

2. Algo perfecto en sí mismo, según la razón, es anterior a lo que es perfectivo de otro. Pero algo se dice bueno en cuanto que es perfecto en sí, mientras que se dice verdadero en cuanto que es perfectivo de otro. Luego bueno es anterior a verdadero.

3. El bien se dice en orden a la causa final, en cambio la verdad en orden a la causa formal. Pero la causa final es anterior que la formal, ya que el fin es la causa de las causas. Luego el bien es antes que la verdad según la razón.

4. El bien particular es posterior al bien universal. Pero la verdad es cierto bien particular: pues es el bien del entendimiento, como dice el Filósofo[33] en *Ethica Nicomachea*. Luego el bien es naturalmente anterior a la verdad según la razón.

5. El bien tiene razón de fin. Pero el fin es lo primero en la intención. Luego la intención de bien es anterior a la intención de verdad.

EN CONTRA

1. El bien es perfectivo del afecto y la verdad lo es del entendimiento. Pero el entendimiento precede naturalmente al afecto. Luego también la verdad al bien.

2. Cuanto más inmaterial es algo, tanto más es anterior. Pero la verdad es más inmaterial que el bien, puesto que el bien también se encuentra en las realidades materiales mientras que la verdad está sólo en la mente inmaterial. Luego la verdad es naturalmente anterior al bien.

---

31 *Summa Theologiae*, I, q. 16, a. 4; *In Hebraeos*, c. 11, lect. 1.

32 Aristóteles, *Metaphysica*, VI, 4, 1027 b 25.

33 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 2, 1139 a 27.

SOLUCIÓN

Tanto la verdad como el bien, como se ha dicho[34], tienen carácter de perfectivos o de perfectos. Pero el orden entre algunas perfecciones se puede tomar de dos modos: el primero, por parte de las mismas perfecciones; el segundo, por parte de los perfectibles. Por tanto, considerando la verdad y el bien en sí mismos, la verdad es anterior al bien según la razón, ya que la verdad es perfectiva de algo según la razón de especie, pero el bien no sólo según la razón de especie, sino también según el ser que tiene en la realidad. Y así, en la razón de bien se incluye más que en la de verdad, y se logra de algún modo por adición a ella. Y así, el bien presupone la verdad, pero la verdad presupone al uno, puesto que la razón de verdad se logra por la aprehensión del entendimiento, y todo lo inteligible lo es en cuanto que es uno; pues quien no entiende lo uno nada entiende, como dice el Filósofo[35] en *Metaphysica*. Por eso: "éste es el orden de estos nombres trascendentales si se los considera en sí mismos: tras el ente es el uno; después, la verdad tras el uno y, después, tras la verdad, el bien".

Sin embargo, si se atiende al orden entre la verdad y el bien por parte de las realidades perfectibles, sucede al revés: el bien es naturalmente anterior a la verdad por dos razones. La primera, porque la perfección del bien se extiende a más cosas que la perfección de la verdad; pues por la verdad sólo son llamadas a perfeccionarse por naturaleza aquellas cosas que pueden recibir algún ente en sí mismas o tener en sí mismas algo según su razón y no según su ser que el ente tiene en sí mismo; de este tipo son solamente aquellas cosas que reciben algo inmaterialmente y son cognoscitivas –pues la especie de la piedra está en el alma, pero no según el ser que tiene en la piedra–. En cambio, por el bien son llamadas a perfeccionarse por naturaleza también aquellas cosas que reciben algo según el ser material, ya que la razón de bien consiste en que algo sea perfectivo tanto según la razón de especie como según el ser, como se ha dicho antes. Y por eso todas las realidades apetecen el bien, pero no todas conocen la verdad; pero en uno y otro caso se muestra la disposición de los perfectibles a la perfección que es el bien o la verdad, a saber, en el apetito del bien y en la cognición de la verdad.

La segunda razón, porque también aquellas realidades que son por naturaleza llamadas a perfeccionarse por el bien y por la verdad, antes son perfeccionadas por el bien que por la verdad, porque al participar del ser se perfeccionan por el bien, como se ha dicho. Sin embargo, al conocer algo se perfeccionan por la verdad. Pero la cognición es posterior al ser, y de ahí que también en esta consideración de parte de las realidades perfectibles el bien precede a la verdad.

---

[34] *Supra*, a. 1.

[35] Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 4, 1006 b 10.

RESPUESTAS

1. Aquella razón procede del orden de lo verdadero y del bien por parte de lo perfectible, pero no por parte de la misma verdad y del bien. Pues sólo la mente es perfectible por la verdad, pero todas las realidades son perfectibles por el bien.

2. El bien no sólo tiene razón de perfecto sino también de perfectivo como la verdad, como antes se ha dicho[36], por lo que el argumento no concluye.

3. El fin es anterior en el causar a todas las otras causas. Pues lo causado se perfecciona por su causa, por eso este argumento procede según el orden de lo perfectible a la perfección, en el cual el bien es anterior. Pero considerando de modo absoluto la forma y el fin, siendo la misma forma fin, es anterior la forma en sí misma considerada que como fin de otro. Pero la razón de verdad surge de la misma especie en cuanto que es entendida como es.

4. Se dice que la verdad es cierto bien en cuanto tiene ser en algún perfectible especial; y así también esta objeción pertenece al orden de lo perfectible a la perfección.

5. Se dice que el fin es anterior en la intención a las cosas que son hacia el fin, pero no a las otras causas, a no ser que éstas mismas sean hacia el fin. Así, esta objeción debe ser resuelta como la tercera. Pues también hay que saber que cuando se dice que el fin es anterior en la intención, la intención se toma a favor del acto de la mente que es tender [*intendere*]; pero cuando comparamos la intención de bien y la de verdad, la intención se toma a favor de la razón que significa la definición, de donde se toma equívocamente de ambos.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1. Algo es por naturaleza llamado a ser perfeccionado por el bien no sólo mediante el afecto sino también en cuanto tiene ser. Por eso, aunque el entendimiento sea anterior al afecto, no se sigue que sea perfeccionado algo por la verdad antes que por el bien.

2. Aquella razón procede de la verdad y del bien en cuanto son considerados en sí mismos, y por ello debe ser concedida.

---

[36] *Supra*, a. 1.

ARTÍCULO 4

Si todas las cosas son buenas por la bondad primera[37]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Según Boecio[38] en el libro *De hebdomadibus*, si suponemos el imposible [*per impossibile*] de que Dios existe no considerando su bondad mediante el entendimiento, se seguiría que todos los otros entes existirían, aunque no serían buenos. Pero, entendida la bondad en Dios, se sigue que todas las cosas son buenas en tanto entes. Luego todas las cosas se dicen buenas por la bondad primera.

2. Mas podría decirse que esto sucede porque si no concebimos la bondad en Dios, no hay bondad en las demás criaturas, ya que la bondad de la criatura es causada por la bondad de Dios, pero no se defiende esto porque se denomine formalmente realidad buena por la bondad de Dios. Pero en contra, siempre que algo se denomina de alguna manera por la sola relación a otra, no se denomina tal por algo inherente a sí formalmente, sino por algo que está fuera de sí y a lo que se refiere –como la orina, que se considera sana porque señala la salud del animal, pero no se denomina sana por alguna salud inherente a ella, sino por la salud del animal que significa–. Pero la criatura se dice buena por relación a la bondad primera, ya que según esto cada cosa se dice buena porque fluye del primer bien, como dice Boecio en el libro *De hebdomadibus*[39]. Luego la criatura no se denomina buena por alguna otra bondad formal existente en sí misma, sino por la bondad divina.

3. San Agustín[40] dice en *De Trinitate*: "bueno es esto y bueno es aquello; quita esto y aquello y mira si puedes al mismo bien; así verás a Dios no como bien en virtud de otro bien sino como bien de todo bien". Pero por el mismo bien que es bien de todo bien se dicen buenas todas las cosas. Luego por la bondad divina, de la que se habla, todas las cosas se dicen buenas.

4. Dado que toda criatura es buena, o es buena por alguna bondad inherente a sí misma, o sólo por la bondad primera. Si lo es por alguna bondad inherente a

---

37 *In I Sententiarum*, d. 19, q. 5, a. 2, ad3; *Summa Theologiae*, I, q. 6, a. 4; *Contra Gentes*, I, c. 40.

38 Boecio, *De hebdomadibus*, ed. Peiper, p. 171, 85.

39 Boecio, *De Hebdomadibus*, ed. Peiper, p. 172, 114.

40 San Agustín, *De Trinitate*, VIII, c. 3 (PL 42, 949).

ella misma, como aquella bondad es también cierta criatura, también ella será buena, por tanto, o será buena por su bondad o por otra. En consecuencia, si lo es por su bondad, será la bondad primera, pues ésta es la razón del primer bien: que sea bueno por sí mismo –lo cual es evidente por la autoridad aportada por San Agustín–. Y así se logra lo buscado: que la criatura es buena por la bondad primera. Sin embargo, si aquella bondad es buena por otra bondad, la misma cuestión se plantea de nuevo sobre aquélla. Por tanto, o habrá que proceder al infinito, lo cual es imposible, o habrá que llegar a alguna bondad que sea buena por sí misma, que permita llamar buena a la criatura, y ésta será la bondad primera. Luego es necesario de todos modos que la criatura sea buena por la bondad primera.

5. Según San Anselmo[41] toda verdad es verdad por la verdad primera. Pero así como la verdad primera se refiere a las verdades, así la bondad primera se refiere a las cosas buenas. Luego todas las cosas son buenas por la bondad primera.

6. Lo que no puede lo menos no puede lo más. Pero es menos ser que ser bueno; en cambio, la criatura no puede permanecer en el ser ya que todo ser es por Dios. Por tanto, tampoco puede permanecer en el bien. Luego la bondad por la que algo se dice bueno no es la bondad creada.

7. El ser, según San Hilario[42], es "propio de Dios". Pero lo propio es lo que conviene a uno sólo. Por tanto, el ser no es de ningún otro, sino del mismo Dios. Ahora bien, todas las cosas son buenas en cuanto que tienen ser. Luego todas son buenas por el mismo ser divino que es su bondad.

8. La bondad primera no añade nada a la bondad, pues de otro modo la bondad primera sería compuesta. Pero es verdadero que todas las cosas son buenas por la bondad. Luego también es verdad que todas las cosas son buenas por la bondad primera.

9. Mas podría decirse que la bondad primera añade algo a la bondad absoluta según la razón y no según la realidad. Pero en contra, una razón de la que no hay correlativo en la realidad es vacía y vana. Ahora bien, la razón por la que entendemos la bondad primera no es vana. Luego si añade algo según la razón, lo añade también según la realidad, lo cual es imposible, y de este modo tampoco añade según la razón, y así se dice que todas las cosas son buenas por la bondad primera como también por la bondad absoluta.

---

41 San Anselmo, *De veritate*, c. 7 y 13 (PL 158, 475 y 484 ss.).

42 San Hilario, *De Trinitate*, I, c. 5, (PL 10, 28C); VII, c. 11 (PL 10, 208B) y XII, c. 24 (PL 10, 447B).

EN CONTRA

1. Todas las cosas son buenas en cuanto que son entes, ya que según San Agustín[43], "en cuanto que somos, somos buenos". Pero las cosas no se consideran formalmente entes por la primera esencia, sino por la esencia creada. Luego tampoco son formalmente buenas todas las cosas por la bondad primera sino por la bondad creada.

2. Lo variable no es informado por lo invariable ya que son opuestos. Pero toda criatura es variable y sin embargo la bondad primera es invariable. Luego la criatura no se dice formalmente buena por la bondad primera.

3. Toda forma es proporcionada a su perfectible. Pero la bondad primera, en la medida en que es infinita, no es proporcionada a la criatura, que es finita. Luego la criatura no se dice formalmente buena por la bondad primera.

4. Según Agustín[44] en *De Trinitate*, todas las cosas creadas "son buenas por participación del bien". Pero la participación del bien no es la misma bondad primera, pues ésta es la total y perfecta bondad. Luego no todas las cosas son formalmente buenas por la bondad primera.

5. Se dice que la criatura tiene el vestigio de la Trinidad en cuanto es una, verdadera y buena, y así el bien pertenece al vestigio. Pero el vestigio y sus partes son algo creado. Luego la criatura es buena por la bondad creada.

6. La bondad primera es simplicísima. Por tanto, tampoco es en sí compuesta ni componible con otro y, así, no puede ser forma de algo ya que la forma entre en la composición de aquello de lo que es forma. Pero la bondad por la que alguna cosa se dice buena es cierta forma, ya que todo ser es por la forma. Luego las criaturas no son formalmente buenas por la bondad primera.

SOLUCIÓN

Sobre esta cuestión hay diversas opiniones. En primer lugar, unos, llevados por razones frívolas, deliraron hasta tal punto que sostuvieron que Dios forma parte de la substancia de cualquier cosa. En segundo lugar, otros afirmaron que Él es lo mismo que la materia prima, como David de Dinant[45]. En tercer lugar, otros establecieron que Él mismo es la forma de cualquier realidad. La falsedad de su error se manifiesta de inmediato. Pues todos, hablando de Dios, entienden que este Dios es principio efectivo de todo, puesto que es necesario que todos los entes provengan de un primer ente. Sin embargo, la causa eficiente, según la

---

43 San Agustín, *De doctrina christiana*, I, c. 32, (PL 34, 32).

44 San Agustín, *De Trinitate*, VIII, c. 3 (PL 42, 950).

45 Cfr. San Alberto Magno, *Summa de homine*, q. 5, a. 2.

doctrina del Filósofo[46] en la *Physica*, no se identifica con la causa material, puesto que tienen índoles contrarias; pues cualquier cosa es agente en cuanto que está en acto, pero la razón de la materia es ser en potencia. En cambio, la eficiente y la forma del efecto son de la misma especie, en cuanto que todo agente produce algo semejante a sí, pero no idéntico en número, ya que no pueden ser idéntica realidad el que hace y lo hecho. De esto es patente que la misma esencia divina no es ni materia de alguna realidad, ni forma, de modo que por ella se puede decir que la criatura es formalmente buena como forma unida, pero cualquier forma es cierta semejanza de Dios. Y por eso los platónicos dijeron que todas las cosas son buenas formalmente por la bondad primera: no como forma unida sino como forma separada.

Para entender esto hay que saber que Platón separaba también según el ser todas aquellas cosas que pueden ser separadas según el entendimiento. Y por ello, al igual que 'hombre' puede ser entendido aparte de Sócrates y Platón, así también ponía 'hombre' en el ser aparte de Sócrates y Platón, al que llamaba 'hombre por sí' e 'idea de hombre', del cual Sócrates y Platón se decían hombres por participación. Sin embargo, como encontraba al hombre común para Sócrates y para Platón y para todos los semejantes, así también encontraba que el bien era común a todos los bienes y que podía ser entendido el bien sin entender éste o aquel bien. De ahí que sostuviera también que el bien existe previamente separado de todos los bienes particulares; y sostenía que esto es el bien por sí o la idea de bien, por cuya participación se afirman los demás bienes, como es patente por el Filósofo[47] en *Ethica*. Pero la diferencia que hay entre la idea de bien y la idea de hombre es que la idea de hombre no se extendía a todas las cosas, mientras que la idea de bien se extiende a todo, incluso a las ideas. Pues también la misma idea de bien es cierto bien particular y por esto convenía decir que el bien por sí mismo es principio universal de todas las realidades, y es Dios. Se sigue de esta postura que todas las cosas se denominan buenas por la misma bondad primera que es Dios, como Sócrates y Platón se decían hombres, según Platón, por participación del hombre separado, no por la humanidad inherente a ellos.

Y esta opinión la han seguido de algún modo los porretanos[48]: pues decían que de la criatura predicamos el bien en sentido absoluto [*simpliciter*], como cuando se dice que el hombre es bueno, y que el bien es algo añadido, como cuando decimos que Sócrates es buen hombre. Así pues, decían que la criatura se dice buena de modo absoluto no por alguna bondad inherente sino por la

---

[46] Aristóteles, *Physica*, II, 7, 198 a 24.

[47] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 2, 1095 a 26.

[48] Cfr. Gilberto de la Porrée, *Commentarium super libri Quomodo substantiae bonae sint* (PL 64, 1317 ss.).

bondad primera, como si la misma bondad absoluta y común fuese la bondad divina. Pero cuando se dice éste o aquel bien en la criatura, se denomina por la bondad creada, ya que las bondades creadas particulares son como las ideas particulares según Platón. Pero esta opinión es reprobada por el Filósofo de muchas formas: no sólo por que las quididades y las formas de las cosas están ínsitas en las mismas realidades particulares y no existen separadas de ellas –como se prueba de muchos modos en la *Metaphysica*[49]–, sino también porque, supuestas las ideas, esta posición no tiene lugar especialmente en el bien, ya que el bien no se dice de modo unívoco de los bienes, y respecto de ellos no se asignaba una idea según Platón –vía por la cuál procede contra él el Filósofo[50] en la *Ethica*–.

Pero especialmente en cuanto conviene a nuestro propósito, la falsedad de la predicha opinión queda clara en cuanto que todo agente consigue producir algo semejante a sí mismo; por eso, si la primera bondad realiza todos los bienes, es necesario que imprima su semejanza en las realidades hechas, y así cada cosa se diga buena como por la forma inherente a ella, introducida por la semejanza del bien sumo, y ulteriormente por la bondad primera, como causa ejemplar y eficiente de toda bondad creada. En este sentido, la opinión de Platón puede sostenerse. Así pues, decimos con la opinión común que todas las realidades son buenas formalmente por la bondad creada como forma inherente y son buenas por la bondad increada como forma ejemplar.

RESPUESTAS

1. Como se ha establecido antes, las criaturas sólo son buenas si la bondad se entiende en Dios, ya que la bondad de la criatura es ejemplificada por la bondad divina. Por eso no se sigue que la criatura se diga buena por la bondad increada a no ser que ésta se entienda como forma ejemplar.

2. Algo se atribuye a otro de dos modos: el primero, cuando la misma atribución es la razón de la determinación –y así la orina se dice sana por respecto a la salud del animal, pues la razón de lo sano, según se predica de la orina, es ser signo de la salud del animal–. En tales cosas que se atribuyen a otro, no se significan por alguna forma inherente en sí, sino por algo extrínseco a lo que se refiere. De un segundo modo, algo se atribuye a otro cuando el término de la relación no es la razón de la denominación sino la causa –como el aire se dice que luce por el sol: no porque el mismo aire referido al sol haga lucir al aire, sino porque la directa oposición del aire al sol es la causa de que luzca–. Y de

---

[49] Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 14, 1039 a 24ss.

[50] Aristóteles, *Ethica Nicomachea,* I, 4, 1096 b 20ss.

este modo la criatura se dice buena por respecto a Dios, por lo cual la razón alegada no concluye.

3. San Agustín sigue la opinión de Platón en muchas cosas, en la medida en que puede hacerlo según la verdad de la fe. Por ello sus palabras deben ser entendidas de modo que la misma bondad divina se diga que es bien de todo bien en cuanto que es causa eficiente primera y ejemplar de todo bien, sin que esto excluya la bondad creada, por la cual las criaturas se denominan buenas como por una forma inherente.

4. D*e* un modo ocurre en las formas generales y de otro en las formas especiales. Pues en las formas especiales no se predica lo concreto de lo abstracto, como si se dijera que la blancura es blanca, o que el calor es cálido, como es claro también por Dionisio en *De divinis nominibus*[51]. En cambio, en las formas generales la predicación se recibe de este modo: pues decimos que la esencia es ente, y la bondad buena, y la unidad una, y así de otros. La razón es que aquello que primero cae en la aprehensión del entendimiento es el ente, por lo que es necesario que a cualquier asunto aprehendido por el entendimiento, el entendimiento atribuya el que esto sea ente. Y por eso cuando aprehende la esencia de cualquier ente, dice que aquella esencia es ente; y de modo semejante sucede con cada forma general o especial, como la bondad es ente, la blancura es ente, y así de otras. Mas puesto que ciertas cosas son las que se unen a la razón de ente inseparablemente, como el uno, el bien y otras semejantes, es necesario también que éstas se prediquen de cualquier cosa aprehendida por la misma razón que el ente; de ahí que decimos que la esencia es una y buena, y de modo semejante decimos que la unidad es una y buena, y así también de la bondad y de la blancura y de cualquier forma general o especial. Pero lo blanco, que es especial, no se une de modo inseparable a la razón de ente; por ello puede aprehenderse la forma de la blancura sin que se atribuya a ella el ser blanca, por lo que no estamos obligados a decir que la blancura es blanca: pues lo blanco se dice de un modo y sin embargo el ente y lo uno y lo bueno y otros semejantes, que es necesario atribuir de cualquier asunto aprehendido, se dicen de múltiple modo.

Algo se dice ente porque subsiste en sí; o porque es principio de subsistir, como la forma; o porque es disposición de lo que subsiste, como la cualidad; o porque es privación de disposición del subsistente, como la ceguera. Y por eso cuando dijimos que la esencia es ente, si se procede así, entonces es por algún ente, o bien por sí o bien por otro, pero no se sigue el proceso, ya que no se decía por este modo que el ser es ente como algo subsistente en su ser es ente, sino como algo por lo cual el ente es. De ahí que no sea necesario preguntar cómo la misma esencia es por algo, sino cómo algo es por la esencia. De modo

---

[51] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, II, §8 (PG 3, 645D; Dion. 100).

semejante, cuando se dice que la bondad es buena, no se dice buena como si subsistiera en la bondad, sino que decimos que bueno porque es algo bueno. Y así no es preciso indagar si la bondad es buena por su propia bondad o por otra, sino si por la misma bondad algo, que sea otra cosa distinta de la misma bondad, es bueno, como sucede en las criaturas, o que sea idéntica con la misma bondad, como se da en Dios.

5. De modo semejante hay que distinguir sobre la verdad, a saber, que todas las cosas son verdaderas por la verdad primera como por el ejemplar primero, aunque sin embargo sean verdaderas con verdad creada como forma inherente. No obstante, son distintas la razón de verdad y la de bondad. Pues la misma razón de verdad consiste en cierta adecuación o conmensuración: pero algo se denomina medido o conmensurado por algo exterior, como la tela por la vara; y por este modo entiende Anselmo que todas las cosas son verdaderas por la verdad primera, a saber, en cuanto que cada cosa es conmensurada por el divino entendimiento cumpliendo aquello a lo que la divina providencia la ordenó o previó. Pero la razón de bondad no consiste en la conmensuración, por lo que no es parecida.

6. La criatura no puede permanecer en el ser de modo que tenga el ser por sí misma. Pero alguna puede permanecer en el ser de modo que sea principio formal de ser, pues así cualquier forma puede permanecer en el ser. Y también por este modo la bondad creada puede inherir en el bien como principio formal.

7. Cuando se dice que el ser es propio de Dios, no debe entenderse que no exista ningún otro ser salvo el ser increado, sino que sólo de aquel ser se dice propiamente que es, en la medida en que, por su inmutabilidad, no conoció el haber sido o el llegar a ser. Sin embargo, el ser de la criatura se dice que es por cierta semejanza hacia aquel ser primero, puesto que tiene mezcla de llegar a ser y haber sido, por razón de la mutabilidad de la criatura. O se puede decir que el ser es propio de Dios, ya que sólo Dios es su ser, aunque otras realidades tengan ser, pero no el divino.

8. La bondad primera no añade nada según la realidad a la bondad absoluta, aunque añade algo según la razón.

9. Tal como dice el Comentador en el *De causis*[52], la misma bondad pura se individúa y se distingue de todos los demás por el hecho mismo de que no recibe adición alguna: pues no es propio de bondad absoluta que reciba o que no reciba un añadido. Pues si fuera propio de ella recibir un añadido, entonces cualquier bondad recibiría añadidura y no existiría ninguna bondad pura. De modo semejante, si fuese propio de ella no recibir un añadido, no la recibiría ninguna bondad, y toda bondad sería la bondad pura, como tampoco es propio

---

[52] Averroes, *De causis*, com. 9 (8).

del animal ser racional o irracional. Por ello, esto mismo que es el hecho de no poder recibir añadidura contrae la bondad absoluta y distingue la primera bondad, que es la bondad pura, de otras bondades. Sin embargo, este no recibir añadidura, como es una negación, es un ente de razón; no obstante se funda en la simplicidad de la bondad primera, por lo que no se concluye que la razón sea vacía y vana.

ARTÍCULO 5

Si el bien creado es bien por su esencia[53]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Aquello sin lo cual una realidad no puede ser parece ser esencial para ella. Pero la criatura no puede ser sin la bondad, ya que no puede existir algo creado por Dios que no sea bueno. Luego la criatura es buena por esencia.

2. Para la criatura es lo mismo tener ser y ser buena, puesto que por aquello mismo que tiene el ser es buena, como previamente se ha mostrado[54]. Pero la criatura tiene ser por su esencia. Luego también es buena por su esencia.

3. Cualquier cosa que convenga a algo en cuanto tal, es para él esencial. Pero el bien conviene a la criatura en cuanto que es, ya que, como dice San Agustín[55], "en cuanto somos, somos buenos". Luego la criatura es buena por su esencia.

4. Como la bondad es cierta forma creada inherente a la criatura –como se ha probado[56]–, o será forma substancial o accidental. Si es forma accidental, la criatura podría existir alguna vez sin ella, lo que no se puede afirmar de la criatura. Por tanto queda que sea forma substancial. Pero toda forma de este tipo, o es esencia de la cosa o es parte de la esencia. Luego la criatura es buena por su esencia.

---

[53] *Summa Theologiae*, I, q. 6, a. 3; *Contra Gentes*, I, c. 38: *Super Boetium De hebdomadibus*, lect. 3 y lect. 4; *Super Dionisium De divinis nominibus*, c. 4, lect. 1; c. 13, lect. 1; *Compendium Theologiae*, c. 109.

[54] *Supra*, a. 2.

[55] San Agustín, *De Trinitate*, VIII, c. 3 (PL 42, 950).

[56] *Supra*, a. 4.

5. Según Boecio en *De hebdomadibus*[57], las criaturas son buenas en cuanto proceden del primer bien. Pero proceden del primer bien por su esencia. Luego son buenas por su esencia.

6. Lo que denomina es siempre más simple o igual de simple que lo denominado. Pero ninguna forma sobreañadida a la esencia es más simple o igual de simple que la misma esencia. Por tanto, ninguna otra forma sobreañadida a la esencia denomina a la esencia, pues no podemos decir que la esencia sea blanca. Ahora bien, la esencia misma de la cosa se denomina por la bondad, pues cualquier esencia es buena. Luego la bondad no es forma sobreañadida a la esencia y de este modo cualquier criatura es buena por su esencia.

7. Al igual que el uno se convierte con el ente, también lo hace el bien. Pero la unidad, por la que se llama uno lo que se convierte con el ente, no expresa una forma sobreañadida a la esencia de la cosa –como dice el Comentador[58] en *Metaphysica*–. Ahora bien, cada realidad es una por su esencia. Luego cada una es también buena por su esencia.

8. Si la criatura es buena por alguna bondad sobreañadida a la esencia, dado que todo lo que existe es bueno, aquella bondad, como es también cierta realidad, será buena. Pero no lo será por otra bondad –porque así se procedería al infinito–, sino por su esencia. Luego por la misma razón se podrá afirmar que la misma criatura será buena por su esencia.

EN CONTRA

1. Nada que se dice de algo por participación le conviene por su esencia. Pero la criatura se dice buena por participación, como es claro por San Agustín[59] en *De Trinitate*. Luego la criatura no es buena por su esencia.

2. Todo aquello que es bueno por su esencia es un bien substancial. Pero las criaturas no son bienes substanciales, como resulta claro de lo que dice Boecio[60] en *De hebdomadibus*. Luego las criaturas no son buenas por su esencia.

3. De aquello que se predica algo esencialmente no puede predicarse su opuesto. Pero lo opuesto al bien, a saber el mal, se predica de alguna criatura. Luego la criatura no es buena por su esencia.

---

57 Boecio, *De hebdomadibus*, Ed. Peiper, p. 172, 114.

58 Averroes, *Metaphysica*, IV, com. 3 (VIII, 67B).

59 San Agustín, *De Trinitate*, VIII, c. 3 (PL 42, 950).

60 Boecio, *De hebdomadibus*, ed. Peiper, p. 171, 75.

SOLUCIÓN

Según tres autores es necesario decir que las criaturas no son buenas por esencia sino por participación, a saber, San Agustín, Boecio y el autor del *De causis*, quienes dicen que sólo Dios es la bondad pura. Sin embargo sostienen esta misma tesis por distintos motivos. Para mostrarlo, debe saberse que –como es patente por lo dicho[61]–, tal como se multiplica el ser en sustancial y accidental, así también se multiplica la bondad. Sin embargo, entre uno y otro se da esta diferencia: por su ser substancial algo se dice ente absolutamente, pero por su ser accidental no se dice ente absolutamente. Por eso, aunque la generación sea el movimiento hacia el ser, cuando algo toma el ser sustancial se dice que es generado en sentido absoluto; pero cuando toma un ser accidental se dice que se genera relativamente. Algo semejante sucede con la corrupción por la cual se pierde el ser.

Sin embargo, en cuanto al bien sucede al contrario, pues según la bondad sustancial algo se dice bien relativamente, pero según la accidental se dice bien en sentido absoluto. Por eso no decimos que el hombre injusto sea bueno de modo absoluto sino relativamente, en cuanto es hombre; pero decimos que el hombre justo es bueno de modo absoluto. La razón de la diferencia es que cualquier cosa es ente en cuanto que se considera de modo absoluto, pero el bien –como queda claro por lo dicho[62]– lo es según el respecto a otra cosa. En cambio, en sí mismo algo se perfecciona en cuanto que subsiste por los principios esenciales, pero para que se refiera a todas las cosas que son externas a sí mismo según el modo debido no se perfecciona sino mediante los accidentes sobreañadidos a la esencia, ya que las operaciones por las cuales uno se une en cierto modo a otro, se desarrollan a partir de la esencia mediante las virtudes sobreañadidas a la esencia. Por ello, la bondad en sentido absoluto sólo la obtiene lo que es completo, tanto según los principios sustanciales como según los accidentales.

Sin embargo, cualquier cosa que la criatura tiene de perfección, tanto de los principios sustanciales como de los accidentales unidos simultáneamente, todo esto lo tiene Dios por su ser uno y simple, pues su esencia es su sabiduría y su justicia y su fortaleza y todas las cosas semejantes, que en nosotros son sobreañadidas de la esencia. Por eso, la misma bondad absoluta en Dios es idéntica a su esencia; no obstante, en nosotros la bondad se considera según esas cosas que se añaden a la esencia. Por lo tanto, la bondad completa o absoluta tanto puede aumentar como disminuir o perderse totalmente; no ocurre así en Dios, aunque la bondad sustancial en nosotros permanezca siempre. Y según este

---

[61] *Supra*, a. 1, ad6.

[62] *Supra*, a. 1 ad1.

modo parece que San Agustín[63] dice que Dios es bueno por esencia y nosotros por participación.

Pero todavía hay otra diferencia entre la bondad de Dios y la nuestra. Pues la bondad esencial no se atiende según la consideración absoluta de la naturaleza sino según su mismo ser, como la humanidad sólo tiene razón de bien o de bondad en cuanto tiene ser. Sin embargo, la misma naturaleza o esencia divina es su ser; pero la naturaleza o esencia de cualquier realidad creada no es su ser, sino que es ser participado de otro. Y así en Dios el ser es puro, ya que el mismo Dios es su ser subsistente, pero en la criatura se da el ser recibido o participado. Por ello, dado que la bondad absoluta se diría de la realidad creada según su ser substancial, con todo, todavía quedaría que tuviese la bondad por participación, como también tiene el ser participado. Por el contrario, Dios es la bondad por esencia, en cuanto que su esencia es su ser. Y esta parece ser la intención del Filósofo[64] en el *De causis*, quien dice que la sola bondad divina es bondad pura.

Y aún hay otra diferencia entre la bondad divina y la de la criatura, en tanto la bondad tiene razón de causa final. Dios tiene razón de causa final, ya que es el fin último de todas las cosas así como también el primer principio. Por ello es necesario que todo otro fin sólo tenga disposición o razón de fin en cuanto ordenado a la causa primera, ya que la causa segunda sólo influye en lo causado presuponiendo el influjo de la causa primera, como es patente en el libro *De causis*[65]. De ahí también que el bien, que tiene razón de fin, sólo puede decirse de la criatura presuponiendo el orden del Creador a la criatura. Pues concediendo que la criatura fuese su mismo ser, como sucede en Dios, sin embargo sólo tendría la criatura razón de bien presuponiendo el orden hacia su Creador; y por lo tanto, aún así se diría buena por participación y no en sentido absoluto, en virtud de lo que es. Pero el ser divino, que tiene razón de bien sin presuponer ningún otro, tiene razón de bien por sí mismo: y ésta parece ser la intención de Boecio en *De hebdomadibus*[66].

RESPUESTAS

1. La criatura no puede no ser buena por la bondad esencial, que es la bondad relativa. Sin embargo, puede no ser buena por la bondad accidental, que es la bondad absoluta y simple. Y además, la misma bondad que se toma según el ser substancial no es la misma esencia de la cosa sino el ser participado, y esto también presupuesto el orden al primer ser subsistente por sí mismo.

---

63 San Agustín, *De Trinitate*, VIII, c. 3 (PL 42, 950).

64 *De causis*, prop. 9 (8).

65 *De causis*, prop. 1.

66 Boecio, *De hebdomadibus*, ed. Peiper, p. 171, 75.

2. Por el hecho mismo de que una realidad tiene ser, le es propio ser buena relativamente, a saber, según el ser substancial. Pero tener ser y ser buena en sentido absoluto no lo tiene formalmente por lo mismo, como es evidente por lo dicho; y debido a esto el argumento no concluye.

3-4. De modo semejante hay que responder a las objeciones tercera y cuarta.

5. La criatura no sólo es por Dios según su esencia, sino según su ser, en el cual principalmente consiste la razón de bondad substancial; y también según las perfecciones sobreañadidas, en las cuales consiste la bondad absoluta; y éstas no son la esencia de la cosas. Y además, aquel respecto por el que la esencia de la cosa se refiere a Dios como a su principio es distinto de la esencia.

6. La esencia se denomina buena como el ente, por lo que, así como tiene el ser por participación, así también es buena por participación; pues tanto el ser como el bien tomados comúnmente son más simples que la esencia, ya que son más comunes, puesto que se predican no sólo de la esencia, sino también de aquello por lo que subsiste la esencia, e incluso de los mismos accidentes.

7. El uno que se convierte con el ente, se dice por la negación que añade al ente. Pero el bien no añade negación al ente, sino que lo propio de él consiste en una posición y por ello el argumento no es semejante.

8. La bondad de la cosa se dice buena al igual que el ser de la cosa se dice ente: no porque sea algo distinto del ser, sino porque por este ser se dice que la cosa es y porque por esta bondad se dice que la cosa es buena. Por lo que, al igual que no se concluye que la misma substancia de la cosa sea denominada por algo que ella misma no es –ya que su ser no se dice ente por algún otro ser fuera del mismo–, así tampoco concluye el argumento señalado respecto a la bondad. Sin embargo, sí concluye respecto de la unidad, la cual introduce el Comentador[67] en *Metaphysica*, ya que el uno se refiere indiferentemente a lo que hace referencia a la esencia o al ser. Por tanto, la esencia de la realidad es una por sí misma, no por su ser; y así no es una por participación, como ocurre en el ente y en el bien.

---

[67] Averroes, *Metaphysica*, IV, com. 3 (VIII, 67B).

ARTÍCULO 6

Si, como dice San Agustín[68], el bien creado consiste en el modo, la especie y el orden[69]

Parece que no.

OBJECIONES

1. El bien tiene razón de fin según el Filósofo[70]. Pero toda razón de fin consiste en el orden. Luego también toda razón de bien consiste en el orden y así las otras son superfluas.

2. Ente, bien y uno difieren según las intenciones. Pero la razón de ente consiste en la especie y la de uno consiste en el modo. Luego la razón de bien no consiste ni en la especie ni en el modo.

3. La especie nombra a la causa formal. Pero el bien y la verdad se distinguen según algunos en que la verdad dice razón de causa formal, mientras que el bien dice razón de causa final. Luego la especie no pertenece a la razón de bien.

4. El mal y el bien, como son opuestos, miran hacia lo mismo. Pero, como dice San Agustín[71] en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, "todo mal es computado en la especie de la privación". Luego toda razón de bien consiste en la posición de la especie y así son superfluos, como se ve, el modo y el orden.

5. El modo es propio de aquello que se deriva de lo real. Pero alguna bondad compete a la esencia de la cosa. Luego el modo no es propio de la razón de bien.

6. Lo que Dios puede hacer mediante una sola cosa no lo hace mediante muchas. Pero Dios ha podido hacer la criatura buena mediante algo uno, ya que todos los otros tienen cierta razón de bondad. Luego no es preciso que se requiera alguno de esos tres se requiera para la razón de bien.

7. Si estos tres pertenecen a la razón de bondad, entonces en cualquier bien es necesario que existan los tres. Pero cualquiera de estos tres es bueno. Luego en cualquiera de ellos se dan los tres y así uno no debe distinguirse de los otros.

8. Si estos tres son buenos, es necesario que tengan modo, especie y orden. Luego el modo será modo y la especie, especie, y así hasta el infinito.

---

68 San Agustín, *De natura boni*, c. 3 (PL 42, 553).

69 *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 5.

70 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 1, 1094 a 3.

71 San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 6 (PL 40, 13).

9. El modo, la especie y el orden disminuyen por el pecado según San Agustín[72]. Pero la bondad sustancial de lo real no disminuye por el pecado. Luego la razón de bien tomada universalmente no consiste en los tres mencionados.

10. Lo que pertenece a la razón de bien no recibe la predicación del mal. Pero esos tres reciben la predicación del mal, según San Agustín[73] en *De natura boni*: pues se dice "mal modo, mala especie", y así de otros. Luego la razón de bien no consiste en esos tres.

11. San Ambrosio[74] dice en *Hexameron* que "la naturaleza de la luz no está en el número, en el peso y en la medida, como sucede en otras criaturas". Pero los tres predichos [la especie, el modo y el orden] se forman de estas tres cosas, según San Agustín[75]. Luego, aunque la luz sea buena, la razón de bien no incluye los tres predichos.

12. Según San Bernardo[76] el modo de la caridad es no tener modo y sin embargo la caridad es buena. Luego no requiere de los tres predichos.

EN CONTRA

1. San Agustín[77] dice en *De natura boni*, que "donde estos tres son grandes, grande es el bien; donde pequeños, pequeño; donde ninguno, nulo". Luego la razón de bien consiste en estos tres.

2. San Agustín[78] dice en el mismo libro que según esto algunas realidades se dicen buenas porque son "moderadas, especificadas, ordenadas".

3. La criatura se dice buena según el respecto a Dios, como señala Boecio[79] en *De hebdomadibus*. Pero Dios tiene hacia la criatura disposición según triple causa, a saber, eficiente, final y formal ejemplar. Por tanto, también la criatura se dice que es buena según la disposición hacia Dios en razón de la triple causa. Ahora bien, si se compara a Dios como a causa eficiente, tiene para sí el modo prefijado por Dios; sin embargo, si se compara a Él como a la causa ejemplar, tiene especie; por otra parte, si se compara a Él como al fin tiene orden. Luego bien de la criatura consiste en el modo, la especie y el orden.

---

72 San Agustín, *De natura boni*, c. 4 (PL 42, 553).

73 San Agustín, *De natura boni*, c. 23 (PL 42, 558).

74 San Ambrosio, *Hexameron*, I, c. 9 (PL 14, 154B).

75 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, c. 3 (PL 34, 299).

76 San Bernardo, *De diligendo Deo*, c. 1 (PL 182, 974).

77 San Agustín, *De natura boni*, c. 3, (PL 42, 553).

78 San Agustín, *De natura boni*, c. 3, (PL 42, 553).

79 Boecio, *De hebdomadibus*, ed. Peiper, p. 172, 114.

4. Todas las criaturas están ordenanadas a Dios mediante la criatura racional, que es la única capaz de felicidad. Pero esto se da en cuanto que son conocidas por la criatura racional. Por tanto, aunque la criatura sea buena por el hecho de que está ordenada a Dios, para que sea buena se requieren tres cosas, a saber, que sea existente, que sea cognoscible y que sea ordenada. No obstante, es existente por algún modo, cognoscible por la especie y ordenada por un orden. Luego el bien de la criatura consiste en estos tres.

5. En el libro de la *Sabiduría* (11, 21) se dice: "constituiste todas las cosas en número, peso y medida". Pero según San Agustín[80] en *De Genesi ad litteram*, "la medida de cualquier realidad prefija el modo, el número ofrece la especie y el peso da el orden". Luego la bondad de la criatura consiste en estos tres –modo, especie y orden–, ya que la criatura según esto es buena porque es dispuesta por Dios.

SOLUCIÓN

La razón de bien consiste en los tres elementos predichos, según lo que dice San Agustín[81]. Para mostarlo hay que saber que un nombre puede implicar una doble relación: una según se imponga el nombre para significar aquello a lo que se refiere [*respectum*] –como el nombre de padre, o de hijo, o la misma paternidad–; la otra según ciertos nombres implican aquello a lo que se refiere porque significan la realidad de algún género que acompaña al térimno de la referencia, aunque el nombre no sea impuesto para significar aquello a lo que se refiere –como el nombre de ciencia es impuesto para significar cierta cualidad que sigue a lo referido, pero no para significar lo referido mismo–.

Y debido a esto la razón de bien implica aquello a lo que se refiere, no porque el nombre de bien lo signifique sólo a él, sino porque significa aquello que se deriva del término de la relación junto con dicho término. Pero el término referido por el nombre 'bueno' es la disposición de lo perfectivo, en la medida en que algo está llamado naturalmente a perfeccionarse no sólo según especie, sino también según el ser que tiene realmente; pues de este modo el fin perfecciona aquellas realidades que son hacia el fin. Pero como las criaturas no son su ser, es necesario que tengan el ser recibido y por ello su ser es finito y determinado según la medida de aquello en lo que se recibe.

Así pues, entre estos tres elementos que establece Agustín, el último, a saber, el orden, es aquello a lo que refiere el nombre de bien, pero los otros dos, a saber, la especie y el modo, causan aquella referencia. Pues la especie pertenece a la misma razón de especie, la cual, sin duda, tiene ser en algo y se recibe según

---

80 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, c. 3 (PL 34, 299).

81 San Agustín, *De natura boni*, c. 3 (PL 42, 553).

un modo determinado, ya que todo lo que es en algo está en él según el modo del recipiente. De este modo, todo bien, en cuanto que es perfectivo según la razón de especie y según su ser, tiene a la vez modo, especie y orden; la especie en cuanto a la misma razón de especie, modo en cuanto al ser y el orden en cuanto a la misma disposición de perfectivo.

RESPUESTAS

1. El argumento sería concluyente si el nombre de bien fuera impuesto para significar la misma disposición; lo cual es falso por lo que se ha dicho y por esto el agumento no concluye.

2. El bien no tiene una diferencia de razón respecto al ente y al uno como si ellos tuvieran razones opuestas, sino porque la razón de bien incluye la razón de ente y la de uno y añade algo.

3. Según el Filósofo[82] en *Metaphysica*, así como en los números cualquier unidad añadida o quitada varía la especie del número, así también en las definiciones cualquier añadido o sustracción constituye una especie diversa. Pues de la misma especie sólo se constituye la razón de verdad, en cuanto que la verdad es perfectiva sólo según la razón de especie, como es claro por lo dicho[83]; pero simultáneamente de la especie y del modo se constituye la razón de bien, que es perfectivo no sólo según la especie sino también según el ser.

4. Cuando dice San Agustín[84] que todo mal pertenece a la especie de privación, no excluye los otros dos, puesto que, como dice en el mismo libro, "donde hay alguna especie, es necesario algún modo". También el orden sigue a la especie y al modo, pero él nombra sólo a la especie, puesto que los otros dos siguen a la misma especie.

5. Allí donde hay algo recibido, es necesario que exista el modo, ya que lo recibido es limitado según el recipiente. Por eso, como tanto el ser sustancial como el accidental de las criaturas es recibido, el modo no sólo se encuentra en lo accidental sino también en lo sustancial.

6. Ya que la razón de bien se constituye en estos tres, no ha posido suceder que Dios hiciera algo que fuese bueno sin tener especie, modo y orden, como tampoco ha podido hacer algún hombre que no fuese animal racional.

7. También el modo, la especie y el orden son cada uno de ellos un bien, no según aquella manera de decir según la cual el bien es lo que subsiste en la bondad, sino por aquella según la cual el principio de la bondad es bueno. Por ello

---

82 Aristóteles, *Metaphysica*, VIII, 3, 1043 b 36.

83 *Supra*, a. 3.

84 San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 6 (PL 40, 13).

no es necesario que cada uno de ellos tenga modo, especie y orden, como no es necesario que la forma tenga forma, aunque sea ente y todo ente sea por la forma. Y esto es lo que algunos dicen: que cuando se dice que todas las cosas tienen modo, especie y orden, se entiende de las creadas, no de las concreadas.

8. Y por esto queda patente la solución al octavo argumento.

9. Algunos afirman que son realmente lo mismo el modo, la especie y el orden en cuanto constituyen el bien de la naturaleza y en cuanto disminuyen por el pecado –en la medida en que pertenece a las buenas costumbres–; sin embargo, difieren según la razón: como es evidente en la voluntad, ya que una y la misma voluntad puede ser considerada en cuanto que es cierta naturaleza –y así existe en ella modo, especie y orden constituyendo el bien de la naturaleza–, o en cuanto que es voluntad y tiene orden a la gracia –y así se le atribuyen el modo, la especie y el orden que pueden disminuir por el pecado, que constituyen el bien de las costumbres–. O podría decirse mejor que, dado que el bien sigue al ser, y el bien se constituye por la especie, el modo y el orden, en la medida en que algo es sustancial o accidental, así serán distintas la forma sustancial y la accidental; y una y otra tienen modo propio y orden propio.

10. Según San Agustín[85] en *De natura boni*, el modo, la especie y el orden no se dicen malos porque que sean malos en sí, sino porque "son menores de lo que deben ser", o porque "no se acomodan a aquello a lo que deberían acomodarse". Por eso algo se considera malo por alguna privación del modo, la especie y el orden, pero no por sí mismo.

11. Lo dicho de San Ambrosio no debe entenderse de manera que la luz carezca de todo modo –aunque tenga limitada la especie y la virtud–, sino porque no se determina respecto de algunos cuerpos, en tanto se extiende a todos los cuerpos en la medida en que todos aparecen o son iluminados o reciben otros efectos mediante la luz, como queda claro por Dionisio[86] en *De divinis nominibus*.

12. La caridad tiene modo en virtud del ser que tiene en el sujeto y así es cierta criatura. Pero en cuanto se compara al objeto infinito que es Dios, no tiene modo más allá del cual nuestra caridad no deba progresar.

---

85 San Agustín, *De natura boni*, c. 23 (PL 42, 558).

86 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, §4 (PG 3, 697C; Dion. 164).

CUESTIÓN 22
EL APETITO DEL BIEN*

Primero, se pregunta si todas las realidades apetecen el bien.

Segundo, si todas las realidades apetecen al mismo Dios.

Tercero, si el apetito es cierta potencia especial del alma.

Cuarto, si la voluntad en los seres racionales es una potencia distinta de la apetitiva en la parte sensitiva.

Quinto, si la voluntad quiere algo necesariamente.

Sexto, si la voluntad quiere necesariamente todo lo que quiere.

Séptimo, si alguien merece al querer aquello que quiere necesariamente.

Octavo, si Dios puede coaccionar la voluntad.

Noveno, si alguna criatura puede cambiar la voluntad o imprimir algo en ella.

Décimo, si la voluntad y el entendimiento son una sola potencia.

Undécimo, si la voluntad es potencia más alta que el entendimiento, o al revés.

Duodécimo, si la voluntad mueve al entendimiento y a otras potencias del alma.

Decimotercero, si tender [*intentio*] es acto de la voluntad.

Decimocuarto, si la voluntad quiere el fin y los medios al fin con un mismo movimiento e intención.

Decimoquinto, si la elección es acto de la voluntad.

---

* Traducción de Juan Fernando Sellés.

ARTÍCULO 1

Si todas las realidades apetecen el bien[1]

Parece que no.

OBJECIONES

1. El ente se refiere del mismo modo a la verdad y al bien, ya que se convierte con ambos, de manera que el conocimiento se refiere a la verdad como el apetito al bien. Pero no todo ente conoce la verdad. Luego tampoco todo ente apetece el bien.

2. Suprimido lo primero, se quita lo posterior. Pero en el animal el conocimiento precede al apetito; sin embargo, el conocimiento en modo alguno se extiende a las realidades inanimadas, como si dijéramos que las conoce naturalmente. Luego, tampoco el apetito se extiende a ellas mismas, como si dijéramos que ellas apetecen naturalmente el bien.

3. Según Boecio[2] en *De hebdomadibus*, se dice que una cosa apetece algo en cuanto es semejante a sí. Así pues, si alguna realidad apetece el bien, es necesario que sea un bien semejante a ella; ya que las realidades semejantes son las que tienen una cualidad o forma, es necesario que la forma del bien esté en el que apetece el bien. Ahora bien, no puede ser que esté allí según el ser natural, puesto que ya no apetecería un bien ulterior –pues lo que alguien tiene ya no lo apetece–. Por tanto, es necesario que en el que apetece el bien preexista la forma de bien a modo de intención. Pero es cognoscente quien tiene algo de este modo. Luego el apetito del bien sólo puede estar en los que conocen y así se concluye lo mismo que antes.

4. Si todas las cosas apetecen el bien, es necesario que esto se piense del bien que todas las realidades pueden tener, ya que nada apetece natural o racionalmente aquello que le es imposible tener. Mas el único bien que se extiende a todos los entes es el ser. Por tanto, es lo mismo decir que todas las cosas apetecen el bien y que todas apetecen el ser. Pero no todas apetecen el ser, más bien ninguna, como parece, porque todas tienen el ser y sólo se apetece que no se tiene, como es claro por San Agustín[3] en *De Trinitate* y por el Filósofo[4] en *Physica*. Luego no todas las realidades apetecen el bien.

---

1 *Contra Gentes*, III, c. 3; *In Ethicam*, I, lect. 1; *In Dionysii de divinis nominibus*, c. 4, lect. 3 y lect. 9.

2 Boecio, *De hebdomadibus*, ed. Peiper, p. 170, 54.

3 San Agustín, *De Trinitate*, IX, c. 12 (PL 42, 971).

5. El uno, la verdad y el bien se convierten de igual modo con el ente. Pero no todos los entes apetecen el uno y la verdad. Luego tampoco el bien.

6. Según el Filósofo[5], algunos obran contra la razón aun teniendo intención recta; pero no obrarían si no apetecieran o quisieran. Pero lo que es contrario a la razón es malo. Luego algunos apetecen el mal y así no todas las realidades apetecen el bien.

7. El bien que todas las realidades apetecen –como afirma el Comentador[6] en el principio de la *Ethica*– se dice que es el ser. Pero algunas no apetecen el ser sino más bien el no ser, como los condenados en el infierno, que desean incluso la muerte del alma para no estar castigados. Luego no todas las realidades apetecen el bien.

8. Así como las potencias aprehensivas se comparan a sus objetos, así también las apetitivas. Pero la potencia aprehensiva debe estar privada de la especie de su objeto para que conozca, como la pupila del color. Por tanto, también el que apetece el bien debe estar privado de la especie del bien. Sin embargo, todas las realidades tienen la especie de bien. Luego nada apetece el bien.

9. Que algo sea realizado por el fin conviene tanto al Creador como a la naturaleza y al que obra a propósito. Pero el Creador y la criatura que actúa a propósito, como el hombre, obrando por el fin y deseando o amando el bien, tienen conocimiento del fin o del bien. Por tanto, también la naturaleza que es como intermedia entre los dos –puesto que presupone la obra de la creación y es presupuesta en la obra de arte–, si debiese apetecer el fin por el que se obra sería necesario que lo conociera. Pero no lo conoce. Luego las realidades naturales no apetecen el bien.

10. Todo aquello que se apetece se busca. Pero según Platón[7] no se puede buscar aquello de lo que no se tiene conocimiento –como si alguien buscase a su siervo fugitivo sin que tuviese noticia de él, puesto que si lo encontrase no sabría que lo ha encontrado–. Luego aquellas cosas que no tienen conocimiento del bien no lo apetecen.

11. Apetecer el fin es propio de lo que se ordena al fin. Pero el fin último, que es Dios, no se ordena al fin. Luego no apetece el fin o el bien; y así no todas las realidades apetecen el bien.

---

4 Aristóteles, *Physica*, I, 9, 192 a 20.

5 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 5, 1146 b 31ss; 10, 1151 a 29.

6 No se localiza la cita en Averroes; en *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 1, a. 2, Tomás de Aquino la atribuye a Boecio (*De philosophiae consolatione*, III, prosa 11, PL 63, 774 B). Cfr. asimismo: Avicena, *Metaphysica*, VIII, c. 6 (fol. 100 ra A); San Alberto Magno, *In Dionisysium De Divinis Nominibus*, c. 4 (ed. Col. XXXVII pars I, 300).

7 Cfr. *supra*, q. 2, a. 5.

12. La naturaleza está determinada a lo uno. Por tanto, si las realidades apetecen naturalmente el bien, no deberían apetecer ninguna otra cosa de modo natural. Pero de modo natural todas las realidades apetecen la paz, como es claro por San Agustín[8] en *De civitate Dei* y por Dionisio[9] en *De divinis nominibus*; e incluso todas las realidades apetecen la belleza, como también es claro por Dionisio[10] en *De divinis nominibus*. Luego no todas las realidades apetecen el bien de modo natural.

13. Así como alguien apetece el fin cuando no lo tiene, así se deleita en él cuando ya lo tiene. Pero no decimos que las realidades inanimadas se deleitan en el bien. Luego tampoco se debe decir que apetezcan el bien.

EN CONTRA

1. Dionisio[11] dice en *De divinis nominibus*: "los seres existentes desean la belleza y el bien, y todo lo que hacen lo hacen por aquello que parece un bien; y la intención de todos los existentes tiene como principio y fin el bien".

2. El Filósofo[12] dice en *Ethica* que algunos "definieron correctamente el bien diciendo que el bien es lo que todas las cosas apetecen".

3. Todo lo que obra, obra por el fin, como es claro por el Filósofo[13] en *Metaphysica*. Pero lo que obra por algo lo apetece. Luegos todas las realidades apetecen el fin y el bien, que tiene razón de fin.

4. Todas las realidades apetecen su perfección. Pero cada una es buena por el hecho de que es perfecta. Luego todas las realidades apetecen el bien.

SOLUCIÓN

Todas las realidades apetecen el bien, no sólo las que tienen conocimiento, sino también las que están privadas de conocimiento. Para mostrarlo debe saberse que algunos filósofos antiguos sostuvieron que los efectos convenientes en la naturaleza provenían necesariamente [*ex necessitate*] de causas precedentes y no porque las causas naturales estuviesen así dispuestas por conveniencia para tales efectos. El Filósofo[14] lo rechaza en *Physica* porque, al ser así este tipo de conveniencias y utilidades, si no fuesen de alguna manera intentadas, pro-

---

8 San Agustín, *De civitate Dei*, XIX, c. 12 (PL 41, 637).

9 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, XI, §1 (PG 3, 948D; Dion. 496).

10 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, §19 (PG 3, 716C; Dion. 235).

11 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, §19 (PG 3, 716C; Dion. 235).

12 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 1, 1094 a 2-3.

13 Aristóteles, *Metaphysica*, II, 2, 994 b 13.

14 Aristóteles, *Physica*, II, 8, 198 b 34ss.

vendrían de la casualidad, en cuyo caso no sucederían en la mayor parte de los casos sino en la menor, como aquellas otras que decimos que suceden por azar [*casu*]. Por lo cual es necesario decir que todas las realidades naturales están ordenadas y dispuestas a sus efectos convenientes.

Ahora bien, algo se ordena o dirige hacia algo, como a un fin, de dos modos: el primer modo, por sí mismo, como el hombre que se dirige por sí mismo al lugar al que tiende. El segundo modo, por otro, como la flecha que se dirige al lugar determinado por el arquero. Sin duda, sólo pueden dirigirse al fin por sí mismas aquellas realidades que conocen el fin, pues es necesario que el que dirige tenga noticia de aquello a lo que se dirige. Y pueden dirigirse también al fin determinado por otro aquellas que no conocen el fin, como es claro en la flecha. Esto sucede de dos maneras: la primera, algunas veces sucede que lo que se dirige al fin sólo es empujado y se mueve por quien lo dirige, sin que le advenga alguna forma de parte del que dirige, forma que le sea apropiada por tal dirección o inclinación. Y tal inclinación es violenta, como la flecha es orientada por el arquero a un objetivo determinado. La segunda, otras veces en aquello que es dirigido o inclinado al fin adviene una forma por la cual le es apropiada tal inclinación. Por lo cual, incluso tal inclinación será natural, como teniendo un principio natural: como aquél que dio a la piedra la gravedad, él mismo la inclinó a que naturalmente se dirigiera hacia abajo, y de este modo el que genera es motor en los cuerpos graves y leves, según el Filósofo[15] en *Physica*. Por este modo todas las realidades naturales están inclinadas hacia lo que les es conveniente, teniendo en sí mismas algún principio de su inclinación, razón por la cual su inclinación es natural, de modo que en cierto modo ellas mismas vayan y no sólo sean conducidas hacia los fines debidos. Las violentas, en cambio, sólo son conducidas, ya que nada confieren al que mueve, pero las naturales también van hacia los fines, en cuanto que cooperan con el que inclina y dirige por un principio que les es inherente.

Pero lo que se dirige o inclina hacia algo por alguien, se inclina a lo que es pretendido por quien inclina o dirige, como la flecha se dirige hacia el mismo objetivo que pretende el arquero. Por lo cual, como todas las realidades naturales están inclinadas hacia sus fines con cierta inclinación natural por el primer motor que es Dios, es necesario que eso hacia lo que cada una se inclina naturalmente sea eso que es querido o pretendido por Dios. Pero como Dios sólo tiene como fin de su voluntad a sí mismo, y él es la misma esencia de la bondad, es necesario que todas las demás realidades sean inclinadas naturalmente hacia el bien. Pero apetecer [*appetere*] no es otra cosa que pedir algo [*aliquid petere*], como tender hacia algo ordenado para sí. Por lo cual, ya que todas las realidades están ordenadas y dirigidas hacia el bien por Dios, y de modo que en cada una

---

15 Aristóteles, *Physica*, VIII, 4, 256 a 1.

inhiera un principio por el cual ella misma tiende al bien como pidiendo el mismo bien, es necesario decir que todas las realidades apetecen naturalmente el bien. Pues si todas estuviesen inclinadas al bien sin tener en sí algún principio de inclinación, se podría decir que son conducidas hacia el bien pero no que apetecen el bien. Mas por razón del principio inherente en ellas se dice que todas las realidades apetecen el bien como tendencia espontánea hacia el bien. Por lo cual, también se dice en la *Sabiduría*, (8, 1) que la sabiduría divina "dispone todas las realidades suavemente", ya que cada realidad tiende por su propio movimiento hacia lo que está ordenada por Dios.

RESPUESTAS

1. La verdad y el bien se refieren al ente por un lado de manera semejante y por otro de manera desemejante; de manera semejante según la conversión de la predicación, pues como cada ente es bueno, así también es verdadero. Pero según el orden de la causa que perfecciona, es desemejante, pues la verdad no tiene orden de causa que perfecciona para todos los entes como el bien, ya que la perfección de la verdad se toma según la sola razón de especie. Por eso sólo las realidades inmateriales pueden ser perfeccionadas por la verdad, puesto que sólo ellas pueden recibir la razón de especie sin el ser material. En cambio, el bien, al perfeccionar simultáneamente según la razón de especie y la de ser, puede perfeccionar tanto las realidades materiales como las inmateriales: y por esto todas las realidades pueden apetecer el bien pero no todas pueden conocer la verdad.

2. Algunos dicen que así como inhiere en todas las realidades un apetito natural, hay también así un conocimiento natural. Pero esto no puede ser verdadero, porque como el conocimiento es por asimilación, la semejanza en el ser natural no hace la cognición, sino que más bien la impide; razón por la cual es necesario que los órganos de los sentidos estén despojados de las especies sensibles para que puedan recibirlas según el ser espiritual, lo cual causa la cognición. Por eso, aquellas realidades que sólo pueden recibir algo según el ser material en modo alguno pueden conocer; pero pueden apetecer, en cuanto que se ordenan a alguna realidad en el ser que existe en la naturaleza. Pues el apetito no se refiere al ser espiritual necesariamente como el conocimiento, por lo cual puede haber apetito natural pero no cognición. Con todo, esto tampoco se impide porque el apetito en los animales sigue a la cognición, ya que también en las realidades naturales sigue a la aprehensión o cognición, pero no la de los mismos que apetecen, sino la de aquellos que la ordenan al fin.

3. Todo lo que apetece algo lo apetece en cuanto tiene alguna semejanza con él. Y no basta con aquella semejanza que es según el ser espiritual, pues de otro modo sería necesario que el animal apeteciera todo lo que conoce; pero es necesario que tenga semejanza según el ser natural. Sin embargo, esta semejanza se

puede considerar de dos modos: el primero, en cuanto la forma de uno está en otro según el acto perfecto; y entonces por el hecho de que algo se asemeje así al fin, no tiende al fin sino que descansa en el fin. El segundo modo, porque la forma de uno está en el otro de modo incompleto, esto es, en potencia; y de esta manera, en cuanto algo tiene en sí la forma del fin y el bien en potencia, tiende al bien o al fin y lo apetece. Y según este modo se dice que la materia apetece la forma, en cuanto que en ella está la forma en potencia. Y por esto también cuando esta potencia es más perfecta y cercana al acto, tanto más causa una inclinación vehemente; por lo cual, sucede que todo movimiento natural tiende al fin cuando lo que tiende al fin ya es similar al fin.

4. Cuando se declara que todas las realidades apetecen el bien, no es necesario que el bien esté determinado para esto o para aquello sino que sea tomado de modo común, ya que cada una apetece de modo natural el bien que le es conveniente. Pero si se determina a algún bien único, este bien único será el ser. Y esto no queda invalidado porque todas las cosas tengan ser ya que las que tienen ser apetecen su continuidad, y lo que tiene ser en acto según un modo tiene ser en potencia según otro modo, como el aire es aire en acto y fuego en potencia, y así lo que tiene ser en acto apetece ser en acto.

5. El uno y la verdad no tienen razón de fin como el bien; y por esto tampoco se dice que tengan razón de apetecible.

6. También aquellos que obran contra la razón apetecen el bien por sí, como por ejemplo el que comete fornicación atiende a lo que es bueno y deleitable según el sentido, pero lo que es malo según la razón queda fuera de su intención. Por lo cual el bien es deseado por sí, pero el mal por accidente.

7. Del mismo modo a como alguien se refiere a lo que es bueno, así se refiere a lo que es apetecible. Pero se ha dicho más arriba[16] que según el ser substancial sólo se dice bueno algo de modo simple y absoluto si se le añaden otras perfecciones debidas. Y por esto el mismo ser substancial no es absolutamente apetecible sino con las debidas perfecciones añadidas. Por lo cual el Filósofo[17] dice en *Ethica*: "el ser es deleitable para todas las cosas. Pero no es necesario optar la vida mala y corrupta ni en las tristezas"; pues ésta es mala de modo simple y simplemente debe huirse de ella, aunque sea apetecible relativamente. Pero es propio de la misma razón el apetecer y huir de algo que es bueno y corruptivo del mal, o que es malo y corruptivo del bien. Por lo cual llamamos bien al mismo carecer de mal según el Filósofo[18] en *Ethica*. Así pues, el no ser toma razón de bien en cuanto que quita el ser en las tristezas o en la malicia, que es

---

16 Cfr. *supra*, q. 21, a. 5.

17 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 9, 1170 a 22.

18 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, V, 2, 1129 b 8.

mal de modo simple, aunque sea bien relativamente. Y por este modo el no ser puede ser deseado bajo la razón de bien.

8. En las potencias aprehensivas no siempre es verdadero que la potencia esté totalmente privada de la especie de su objeto; pues esto falla en aquellas potencias que tienen objeto universal como el entendimiento, cuyo objeto es algo [*quid*], ya que tiene la esencia [*quididad*], y sin embargo es necesario que sea privado de aquellas formas que recibe. También falla en el tacto porque aunque tenga objetos especiales, sin embargo, son necesarios para el animal; por lo cual su órgano no puede estar enteramente sin calor ni frío; no obstante, está en cierto modo al margen de lo cálido y de lo frío en cuanto que tiene una complexión intermedia, pues el medio no es ninguno de los extremos. Pero el apetito tiene un objeto común, a saber, el bien, por lo cual no está privado totalmente del bien, sino de aquel bien que apetece; sin embargo, lo tiene en potencia y según esto se le asemeja, como también la potencia aprehensiva está en potencia respecto de la especie de su objeto.

9. Como es claro por lo dicho, en todo aquel que dirige hacia el fin se requiere el conocimiento del fin, pero la naturaleza no dirige hacia el fin sino que es dirigida. Sin embargo, Dios, y también cualquier agente que obra a propósito, dirigen hacia el fin; y por eso es necesario que tengan conocimiento del fin, y no las realidades naturales.

10. Aquel argumento procede con corrección referido a quien apetece el fin como dirigiéndose a sí mismo hacia el fin, ya que en él se requiere que sepa cuándo ha llegado al fin; pero no es necesario en quien sólo se dirige al fin.

11. Por naturaleza algo tiende al fin que todavía no posee y se deleita en el fin cuando ya lo tiene, como por la misma naturaleza la tierra se mueve hacia abajo y descansa allí. Por tanto, al fin último no le compete tender hacia el fin sino gozar en el mismo fin. Y aunque esto no se puede decir propiamente del apetito, sin embargo, hay algo que pertenece al género del apetito de lo que deriva todo apetito. Pues por el hecho de que Dios goza de sí mismo dirige a las demás realidades hacia sí.

12. El hecho de que el apetito termine en el bien, en la paz y en la belleza no implica para él terminar en realidades diversas. Pues por esto mismo que alguien apetece el bien apetece simultáneamente también la belleza y la paz: la belleza, sin duda, en cuanto que está en sí mismo modificada y especificada –que se incluye en la razón de bien, pero el bien añade orden de perfección respecto de otra cosa–, por lo cual, cualquiera que apetece el bien apetece por eso mismo la belleza. Pero la paz conlleva la remoción de las cosas que perturban e impiden la adhesión al bien. Pero por el hecho mismo que algo es deseado, se desea también la remoción de sus impedimentos. Por lo cual, con el mismo apetito y simultáneamente se apetece el bien, la belleza y la paz.

13. El deleite incluye en su razón el conocimiento del bien en el que se deleita, y por esto sólo se pueden deleitar en el fin tenido las cosas que conocen el fin. Pero el apetito no conlleva la cognición en el que apetece, como resulta claro de lo dicho. Sin embargo, considerando el deleite de manera impropia y amplia, Dionisio[19] dice en *De divinis nominibus* que la belleza y el bien son deleitables y amables para todos.

ARTÍCULO 2

Si todas las realidades apetecen al mismo Dios

Parece que no.

OBJECIONES

1. Las realidades se ordenan a Dios en cuanto es cognoscible y apetecible. Pero no todas las cosas que se ordenan a Él en cuanto que es cognoscible lo conocen; pues no todas las realidades cognoscentes conocen a Dios. Luego tampoco todas las cosas que se ordenan a Él como hacia lo apetecible lo apetecen.

2. El bien que es deseado por todas las cosas, según el Filósofo[20] en *Ethica*, es el ser, como allí mismo dice el Comentador. Pero Dios no es el ser de todas las cosas. Luego Dios no es aquel bien que es deseado por todas las cosas.

3. Nadie apetece aquello que rehuye. Pero algunos rehuyen de Dios ya que lo odian, como se afirma en el *Salmo* (73, 23): "la soberbia de aquellos que te odiaron crece siempre", y en *Job* (21, 14) se asevera: "dijeron a Dios: apártate de nosotros". Luego no todas las cosas apetecen a Dios.

4. Nadie apetece aquello que tiene. Pero algunos, como los bienaventurados que gozan de él, tienen al mismo Dios. Luego no todas las cosas apetecen a Dios.

5. El apetito natural sólo se refiere a aquello que se puede tener. Pero sólo la criatura racional puede tener a Dios, ya que sólo ella es a imagen de Dios y "por

---

19 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, §10 (PG 3, 708A; Dion 199).

20 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 1, 1094 a 3.

el mismo hecho de ser imagen de Dios es capaz de él", como San Agustín[21] dice en *De Trinitate*. Luego no todas las cosas apetecen naturalmente a Dios.

EN CONTRA

1. Dice San Agustín[22] en *Soliloquia*: "Dios ama a todo aquello que puede amar". Pero todas las cosas pueden amar, ya que todas apetecen el bien. Luego todas las cosas apetecen a Dios.

2. Cada cosa apetece naturalmente su fin por el cual es. Pero todas las cosas están ordenadas a Dios como al fin, según *Proverbios* (16, 4): "El Señor hizo todas las cosas por causa de sí mismo". Luego todas las cosas apetecen naturalmente a Dios.

SOLUCIÓN

Todas las cosas apetecen naturalmente a Dios implícitamente, pero no explícitamente. Para mostrarlo hay que saber que la causa secundaria sólo puede influir en su efecto en cuanto recibe el poder de la causa primera. Pero como el influir de la causa eficiente es el actuar, así el influir de la causa final es ser apetecido y deseado; y por esto, así como el agente secundario sólo obra por la virtud del primer agente existente en él, así el fin secundario sólo es apetecido por el fin principal en él existente, en cuanto que, a saber, es ordenado hacia aquél o tiene su semejanza. Y por esto, así como Dios en cuanto es el primer eficiente obra en todo agente, así por ser el último fin es apetecido en todo fin. Pero esto es apetecer al mismo Dios implícitamente: pues así la virtud de la primera causa está en la segunda, como también los principios están en las conclusiones. Mas resolver las conclusiones en los principios, o las causas segundas en las primeras, es propio sólo de la potencia racional, por lo cual sólo la naturaleza racional puede reconducir los fines secundarios hacia el mismo Dios por cierta vía de resolución, de modo que así se apetezca explícitamente el mismo Dios. Y así como en las ciencias demostrativas sólo se conoce rectamente la conclusión por resolución a los primeros principios, así el apetito de la criatura racional sólo es recto por el apetito explícito del mismo Dios, en acto o en hábito.

RESPUESTAS

1. Todos los seres cognoscentes conocen también implícitamente a Dios en cualquier cognición. Pues así como algo tiene razón de apetecible sólo por la

---

[21] San Agustín, *De Trinitate*, XIV, c. 8 (PL 42, 1044).

[22] San Agustín, *Soliloquia*, I, c. 1 (PL 32, 869).

semejanza de la primera bondad, así algo es cognoscible sólo por la semejanza de la primera verdad.

2. El mismo ser creado es semejanza de la bondad divina. Por lo cual, en cuanto que algunas cosas desean el ser desean la semejanza de Dios, e implícitamente a Dios.

3. Dios se puede considerar de un doble modo: o en sí o en sus efectos. En sí, sin duda, porque al ser la misma esencia de la bondad no puede no ser amado, por lo cual es amado por todos los que lo ven por esencia, y allí, en cuanto alguien lo conoce, tanto lo ama. Pero en algunos efectos suyos, en cuanto que son contrarios a la voluntad, como son las penas que se soportan, o los preceptos que se ven pesados, se huye del mismo Dios y en cierto modo se le tiene odio. Y, con todo, es necesario que aquellos que lo odian en cuanto a algunos efectos, en otros efectos lo amen, como los mismos demonios, según Dionisio[23] en *De divinis nominibus*, apetecen ser y vivir naturalmente, y en esto mismo apetecen y aman a Dios.

4. Los bienaventurados que ya gozan de Dios, apetecen la continuidad del gozo. Y, por otra parte, el mismo gozo es ya como cierto apetito perfeccionado por su apetecible, aunque el nombre de apetito conlleve imperfección.

5. Sólo la criatura racional es capaz de Dios, ya que solo ella misma lo puede conocer y amar explícitamente. Pero también otras criaturas participan de la semejanza divina, y así apetecen al mismo Dios.

ARTÍCULO 3

Si el apetito es cierta potencia especial del alma[24]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Las potencias del alma sólo se ordenan a las obras de la vida[25]. Pero se llaman obras de la vida aquéllas que distinguen a los seres animados de los inanimados. Mas según el apetecer no se distinguen los seres animados de los

---

[23] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, §23 (PG 3, 725C; Dion. 282).

[24] *Summa Theologiae*, I, q. 80, a. 1.

[25] Cfr. Avicena, *De anima*, I, c. 2 (fol. 2ra).

inanimados, ya que incluso los inanimados apetecen el bien. Luego el apetito no es una potencia especial del alma.

2. El apetito sólo parece ser una cierta dirección hacia el fin. Pero el apetito natural basta para que algo se dirija al fin por sí mismo. Luego no es preciso añadir un apetito animal como una potencia especial del alma.

3. Las operaciones y las potencias difieren por los términos. Pero el término del apetito natural y el del animal es el mismo, a saber, el bien. Por tanto, una misma es la potencia o la operación. Ahora bien, el apetito natural no es potencia del alma. Luego tampoco el apetito animal.

4. El apetito es de las realidades no tenidas, según San Agustín[26]. Pero en los animales ya se tiene el bien por conocimiento. Luego al conocimiento del bien no sigue en los animales ningún apetito que requiera una potencia especial.

5. Una potencia especial se ordena a un acto especial, pero no a un acto común a todas las potencias del alma. Pero apetecer el bien es común a todas las potencias del alma, lo cual es claro porque cualquier potencia apetece su objeto y se deleita en él. Luego el apetito no es potencia especial del alma.

6. Si la potencia apetitiva apetece el bien, o apetece el bien en común o apetece el bien para sí. Pero si apetece el bien en común, como toda otra potencia apetece algún bien particular, la potencia apetitiva no será una potencia especial sino universal. En cambio, si apetece el bien para sí, como también cualquier otra potencia apetece el bien para sí, por la misma razón, cualquier otra potencia se podrá llamar apetito. Luego no existe alguna potencia del alma que se deba llamar especialmente apetito.

EN CONTRA

1. El Filósofo[27] pone lo apetitivo como potencia especial del alma en *De anima*.

SOLUCIÓN

El apetito es una potencia especial del alma. Para mostrarlo debe saberse que, dado que las potencias del alma se ordenan a las obras que son propias de los seres animados, entonces es propio de alguna operación que tenga separada para ella una potencia especial del alma, ya que ella misma es la operación propia de lo animado. Mas existe alguna operación que de un modo es común tanto a los seres animados como a los no animados, pero de otro es propia sólo de los animados, como ser movido y ser engendrado. Y las realidades espirituales tie-

---

[26] San Agustín, *De Trinitate*, IX, c. 12 (PL 42, 971).

[27] Aristóteles, *De anima*, III, 10, 433 a 31.

nen de modo absoluto la naturaleza, de modo que mueven y no son movidas. Los cuerpos sin duda se mueven, y aunque uno pueda mover a otro, sin embargo, ninguno de ellos puede moverse a sí mismo, ya que aquellos que se mueven a sí mismos, como se prueba en la *Physica*[28], se dividen en dos partes, de las cuales una es la que mueve y la otra la movida.

Lo cual, sin duda, en las realidades puramente corporales no puede darse, porque sus formas no pueden ser de las que mueven, aunque puedan ser principio del movimiento para que algo sea movido, como en el movimiento de la tierra la gravedad es principio por el que se mueve, pero no es motor. Y esto sucede ya por la simplicidad de los cuerpos inanimados –que no tienen tanta diversidad en las partes, de modo que una parte pueda ser la que mueve y otra la movida–, ya también por la poca nobleza y materialidad de las formas que, dado que distan de las formas separadas –de las cuales es propio mover– no conservan el poder mover, sino sólo el ser principios del movimiento.

Pero las realidades animadas están compuestas de naturaleza espiritual y corporal. Por lo cual, puede haber en ellas una parte que mueve y otra que es movida, tanto según el movimiento local como según otros movimientos. Y por esto, dado que el mover surge de este modo por la propia acción de esos seres animados, de manera que se muevan a sí mismos a determinadas especies de movimiento, se encuentran en los animales potencias especiales ordenadas, como la potencia motiva para el movimiento local en los animales; y en las plantas y en los animales es común la potencia del crecimiento para el movimiento de crecimiento, la nutritiva para el movimiento de alteración, la generativa para el movimiento de generación. De modo semejante también, el apetecer, que en cierto modo es común a todos los seres, se hace en cierto modo especial en los animados, a saber, en los animales, en cuanto que en ellos se encuentra no sólo el apetito, sino también lo que mueve al apetito. Pues el mismo bien aprehendido mueve al apetito, según el Filósofo[29] en *De anima*. Por lo cual, así como los animales se mueven por sí antes que otras realidades, así también apetecen por sí. Y por esto, así como la potencia motiva es una potencia especial en el alma, así también lo es la potencia apetitiva.

RESPUESTAS

1. Queda clara la solución por lo ya dicho.

2. Ya que los animales tienen por naturaleza el participar de la bondad divina de modo más eminente que las demás realidades inferiores, por esto es por lo que requieren de muchas operaciones y auxilios para su perfección; como el que

---

[28] Aristóteles, *Physica*, VIII, 5, 257 a 33ss.

[29] Aristóteles, *De anima*, III, 10, 433 b 11.

puede conseguir la salud perfecta con muchos ejercicios está más cercano a la salud que aquél que sólo puede recibir sino una salud moderada, y por esto sólo necesita un ejercicio moderado, según el ejemplo del Filósofo[30] en *De caelo et mundo*. Y por esto, como el apetito natural está determinado a lo uno, y no puede ser multiforme para extenderse a tan diversos asuntos que requieren los animales, fue necesario que en los animales se añadiese el apetito animal que sigue a la aprehensión, de modo que, desde la multitud de aprehensiones, el animal se dirigiese a diversas cosas.

3. Aunque el bien se apetezca tanto por el apetito natural como por el apetito animal, sin embargo, por el apetito natural no se apetece algún bien por sí, como por el apetito animal. Y por esto, para apetecer el bien, se requiere una potencia en el apetito animal, la cual no se requiere para apetecer por el apetito natural. Y además, el bien al que tiende el apetito natural es determinado y uniforme; pero no ocurre así en el bien que se apetece por el apetito animal. Y de modo semejante se puede concluir acerca de la potencia motiva.

4. El que apetece el bien no busca tener el bien según el ser intencional tal como es tenido por el que conoce, sino según el ser natural. Y por esto, por el hecho de que el animal tiene el bien en tanto que lo conoce, no se excluye que lo pueda apetecer.

5. Cada potencia apetece su objeto con apetito natural, pero el apetito animal pertenece a una potencia especial. Y puesto que el apetito natural está determinado a lo uno, pero el animal sigue a la aprehensión, por esto es por lo que las potencias singulares apetecen el bien determinado, pero la potencia apetitiva apetece cualquier bien aprehendido. Con todo, no se sigue que sea una potencia general, ya que apetece el bien común de modo especial.

6. Por lo cual es clara la solución de la última objeción.

---

30 Aristóteles, *De caelo et mundo*, II, 12, 292 a 22.

ARTÍCULO 4

Si la voluntad en los seres racionales es una potencia distinta de la parte sensitiva además de la parte apetitiva[31]

Parece que no.

OBJECIONES

1. La diferencia accidental de los objetos no diversifica a las potencias. Pero el objeto de la voluntad y el del apetito sensitivo sólo difieren por diferencias accidentales en el bien, que por sí es objeto del apetito; pues se ve que difieren uno de otro porque la voluntad es del bien aprehendido por el entendimiento, y el apetito sensible es del bien aprehendido por el sentido, que son accidentales al bien en cuanto que es bien. Luego la voluntad no es una potencia distinta del apetito.

2. La potencia aprehensiva sensitiva y la intelectiva difieren por lo particular y lo universal, ya que el sentido aprehende lo particular, mas el entendimiento lo universal. Pero por esto no se puede distinguir el apetito de la parte sensitiva y el de la intelectiva, ya que todo apetito es del bien en las realidades existentes, que no es universal sino singular. Luego no se debe decir que el apetito racional, que es la voluntad, sea una potencia distinta del apetito sensitivo por el modo según el cual el entendimiento es una potencia distinta del sentido.

3. Al igual que a la aprehensión sigue la potencia apetitiva, así a la apetitiva sigue la potencia motiva. Pero la motiva no es una potencia distinta en los seres racionales y en los irracionales. Luego tampoco lo es la apetitiva, y así se concluye lo mismo que antes.

4. El Filósofo[32] en *De anima* distingue cinco géneros de potencias y operaciones del alma, de los cuales uno incluye la generación, la nutrición y el desarrollo, el segundo el sentido, el tercero el apetito, el cuarto el movimiento según el lugar, el quinto el entendimiento, donde el entendimiento se distingue del sentido, pero no así el apetito intelectivo del apetito sensitivo. Luego parece que no se distingue la potencia apetitiva superior de la inferior, como la potencia aprehensiva superior de la aprehensiva inferior.

---

31 *Summa Theologiae*, I, q. 80, a. 2; *In De anima*, III, lect. 14.

32 Aristóteles, *De anima*, I, 5, 411 a 26.

EN CONTRA

1. El Filósofo[33] en *De anima* distingue la voluntad del apetito sensitivo.

2. Todo lo que está ordenado entre sí es necesario que sea distinto. Pero el apetito intelectivo es superior al apetito sensitivo, según el Filósofo[34] en *De anima*, e incluso lo mueve como una esfera a otra, como allí mismo[35] se dice. Luego la voluntad es una potencia distinta del apetito sensitivo.

SOLUCIÓN

La voluntad es una potencia distinta del apetito sensitivo. Para mostrarlo hay que saber que, así como el apetito sensitivo se distingue del apetito natural por la perfección en el modo de apetecer, así también el apetito racional se distingue del apetito sensitivo. Pues cuanto más cercana está una naturaleza a Dios, tanto más expresamente se encuentra en ella la semejanza de la dignidad divina. Pero pertenece a la dignidad divina el mover, inclinar y dirigir a todas las cosas, no siendo ella misma movida, inclinada o dirigida por otro. Por lo cual, cuanto alguna naturaleza es más cercana a Dios, tanto menos inclinada está por otro, y más tiene por naturaleza el inclinarse a sí misma.

Así pues, la naturaleza no sensible, que por razón de su materialidad está máximamente apartada de Dios, sin duda se inclina a algún fin, pero no hay en ella algo que la incline, sino sólo el principio de inclinación, como queda claro por lo dicho[36]. Pero la naturaleza sensitiva, que es más próxima a Dios, tiene en sí misma algo que la inclina, a saber, lo apetecible aprehendido. Pero, con todo, la misma inclinación no está en poder del mismo animal que se inclina, sino que le está determinada por otro. Pues el animal no puede no desear aquel aspecto deleitable, ya que los mismos animales no tienen dominio de su inclinación, por lo cual "no actúan sino que más bien son actuados", según el Damasceno[37]. Y esto es así porque la potencia apetitiva sensitiva tiene órgano corporal, y por esto se aproxima a las disposiciones de la materia y de las realidades corporales, de modo que más que mover es movida. Pero la naturaleza racional, que es muy cercana a Dios, no sólo tiene la inclinación hacia algo como la tiene la inanimada, ni sólo se mueve esta inclinación como determinada por otro, como la naturaleza sensible, sino que, más allá de eso, tiene en su potestad la misma inclinación, de modo que no le sea necesario ser inclinada a lo apetecible aprehendido, sino que pueda inclinarse o no inclinarse. Y así, la misma inclinación no se le

---

33 Aristóteles, *De anima*, III, 9, 432 b 5.

34 Aristóteles, *De anima*, III, 11, 434 a 13.

35 Aristóteles, *De anima*, III, 11, 434 a 13.

36 Cfr. *supra*, a. 3.

37 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 27 (PG 94, 960D; Bt 153).

determina por otro, sino por sí misma. Y esto, sin duda, le compete en cuanto que no usa de órgano corporal, y así separándose de la naturaleza del móvil accede a la naturaleza del que mueve y del agente. Pero el que algo le determine la inclinación hacia el fin no puede sucederle a menos que conozca el fin y la relación del fin en lo que lleva al fin, que es propio sólo de la razón. Y por esto, tal apetito no determinado de modo necesario por alguien distinto sigue la aprehensión de la razón. Por lo cual, el apetito racional, que se llama voluntad, es una potencia distinta del apetito sensible.

RESPUESTAS

1. La voluntad no se distingue del apetito sensible por seguir a esta o aquella aprehensión, sino por el hecho de que determina para sí la inclinación o tiene la inclinación determinada por otro, las cuales dos características exigen que la potencia no sea de un único modo. Pero tal diversidad requiere también la diversidad de las aprehensiones, como es claro de lo dicho. Por eso la distinción de las potencias apetitivas se toma de la distinción de las aprehensivas por la consecuencia y no principalmente.

2. Aunque el apetito siempre tienda a algo que existe en la naturaleza de las cosas, que es de manera particular y no universal, sin embargo, alguna vez se mueve a apetecer por la aprehensión de alguna condición universal; como apetecemos este bien por esta consideración por la que consideramos que el bien debe ser apetecido de modo simple; pero alguna otra vez por la aprehensión particular según su particularidad. Y por esto, así como el apetito se distingue por la consecuencia mediante la diferencia de la aprehensión a la que sigue, así también se distingue por la consecuencia mediante lo universal y lo particular.

3. Dado que los movimientos y las operaciones están en las realidades singulares, y de la proposición universal sólo se puede descender a la conclusión particular mediante la asunción de lo particular, solamente se puede aplicar la concepción universal del entendimiento a la elección de la obra –que es como la conclusión en las cosas operables, como se dice en *Ethica*[38]–, mediante la aprehensión de lo particular. Y por esto, el movimiento que sigue a la aprehensión universal del entendimiento mediante la aprehensión particular del sentido, no requiere una potencia motiva distinta que responda al entendimiento y otra que responda al sentido, como pasa en el apetito, que inmediatamente sigue a la aprehensión. Y además, la potencia motiva imperada, a la cual se refiere la objeción, es una potencia unida a los músculos y nervios, por lo cual no puede ser propia de la parte intelectiva que no usa órgano.

---

[38] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 5, 1147 a 24ss.

4. Puesto que el sentido y el entendimiento difieren por las razones de lo aprehensible en cuanto que es aprehensible, por esto pertenecen a diversos géneros de potencias: pues el sentido tiende a aprehender lo particular, y el entendimiento a aprehender lo universal. Sin embargo, el apetito superior y el inferior no difieren por diferencias de lo apetecible en cuanto que es apetecible, ya que alguna vez uno y otro apetito tienden al mismo bien, sino que difieren por el diverso modo de apetecer como es claro de lo dicho. Y por eso, existen, sin duda, diversas potencias pero no diversos géneros de potencias.

ARTÍCULO 5

Si la voluntad quiere algo necesariamente[39]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. San Agustín[40] en *De Trinitate* dice que todas las cosas desean la beatitud con una sola voluntad. Pero lo que es deseado comúnmente por todas las cosas se desea necesariamente: pues si no fuese por necesidad, sucedería que no sería deseado por alguna cosa. Luego la voluntad desea algo necesariamente.

2. Todo lo que mueve con virtud perfecta mueve a su móvil necesariamente. Pero según el Filósofo[41] en *De anima* el bien mueve a la voluntad según lo que es aprehendido. Por tanto, cuando algo es bien perfecto, como Dios y la beatitud, como también se dice en *Ethica*[42], algo será lo que moverá necesariamente a la voluntad, y así algo será apetecido de modo necesario por la voluntad.

3. La inmaterialidad es la causa por la cual alguna potencia no se puede coaccionar; pues las potencias afectadas de órganos se pueden coaccionar, como es claro frecuentemente en la motiva. Pero el entendimiento es una potencia más inmaterial que la voluntad, lo cual es patente por el hecho de que tiene un objeto más inmaterial, a saber, lo universal, ya que el bien existente en las realidades

---

39 *In II Sententiarum*, d. 25, a. 2; *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 3, sc; q. 82, a. 1; *De malo*, q. 6, a. 1; *In De anima*, I, lect. 7, n. 4.

40 San Agustín, *De Trinitate*, XIII, c. 4 (PL 42, 1018).

41 Aristóteles, *De anima*, III, 10, 433 b 11.

42 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 12, 1101 b 30.

particulares es el objeto de la voluntad. Así pues, cuando el entendimiento sea coaccionado para poseer algo por necesidad, como se dice en *Metaphysica*[43], parece que la voluntad también apetecerá algo necesariamente.

4. La necesidad sólo se quita por la voluntad en razón de la libertad, respecto de la cual la necesidad parece opuesta. Pero no toda necesidad impide la libertad, por lo cual dice San Agustín[44] en *De civitate Dei*: "si se define la necesidad al decir 'es necesario que sea así o se haga así', desconozco por qué tememos que ella nos quite la libertad de la voluntad". Luego la voluntad quiere algo necesariamente.

5. Necesario es lo que no puede no ser. Pero Dios no puede no querer el bien como no puede no ser bueno. Luego quiere de modo necesario el bien, y así, alguna voluntad quiere algo de modo necesario.

6. Según San Gregorio[45] "el pecado que no se quita por la penitencia, pronto arrastra por su propio peso a otro". Pero el pecado sólo se comete por la voluntad según San Agustín[46]. Luego, puesto que la atracción es cierto movimiento violento, como es claro en *Physica*[47], uno puede ser coaccionado violentamente a querer algo de modo necesario.

7. Según lo que dice el Maestro[48] [de las *Sententiae*], y lo toma de las palabras de San Agustín[49], en el segundo estado, esto es, en el estado de culpa, no puede el hombre no pecar, incluso mortalmente, antes de la reparación, pero tras la reparación no puede no pecar al menos venialmente. Pero tanto el pecado mortal como el venial es voluntario. Luego hay algún estado del hombre en el que no puede no querer aquello en que consiste el pecado, y así la voluntad quiere algo necesariamente.

8. Cuanto algo está más inclinado por naturaleza para mover, tanto más está inclinado por naturaleza a soportar la necesidad. Pero el bien puede mover más que la verdad, ya que el bien está en las realidades, pero la verdad sólo en la mente, como se dice en la *Metaphysica*[50]. Luego puesto que la verdad coacciona al entendimiento, mucho más fuerte coaccionará el bien a la voluntad.

9. El bien se imprime de modo más fuerte que la verdad, lo cual es manifiesto porque el amor, que es la impresión del bien, es más unitivo que el conoci-

---

43 Aristóteles, *Metaphysica*, V, 5, 1015 b 6.

44 San Agustín, *De civitate Dei*, V, c. 10 (PL 41, 152).

45 San Gregorio Magno, *Moralia*, XXV, c. 9 (PL 76, 334B).

46 Cfr. San Agustín, *De vera religione*, c. 14 (PL 34, 133).

47 Aristóteles, *Physica*, VII, 2, 243 a 24.

48 Pedro Lombardo, *Sententiae*, I, d. 25, c. 5.

49 San Agustín, *De civitate Dei*, XXII, c. 30, (PL 41, 802).

50 Aristóteles, *Metaphysica*, VI, 4, 1027 b 25.

miento, que es la impresión de lo verdadero: pues el amor según San Agustín[51] es cierta vida que une al amante con el amado. Luego el bien puede conllevar más necesidad a la voluntad que la verdad al entendimiento, y así se concluye lo mismo que antes.

10. En la medida en que una potencia tiene más poder sobre sus objetos, tanto menos puede ser coaccionada por ellos. Pero la razón puede más sobre sus objetos que la voluntad: pues la razón, según San Agustín[52] en *De Trinitate*, forma en sí las especies de las realidades, pero no la voluntad, sino que se mueve por las cosas apetecibles. Luego más puede ser coaccionada la voluntad por las cosas apetecibles que la razón por los cognoscibles, y así se concluye lo mismo que antes.

11. Lo que inhiere por sí, inhiere necesariamente. Pero el querer algo por sí inhiere en la voluntad. Por tanto, la voluntad quiere algo necesariamente. Se prueba la premisa menor: el sumo bien es querido por sí; por tanto, cuando la voluntad se dirige a él lo quiere por sí; pero siempre se dirige a él ya que se dirige a él naturalmente. Luego la voluntad siempre quiere por sí el bien sumo.

12. En el conocimiento de la ciencia hay necesidad. Pero como "todos los hombres quieren naturalmente saber" según el Filósofo[53] en *Metaphysica*, así también quieren naturalmente el bien. Luego en la voluntad del bien hay necesidad.

13. La *Glossa* a *Romanos*[54], dice que la voluntad "quiere naturalmente el bien". Pero lo que inhiere según la naturaleza es necesariamente. Luego la voluntad quiere el bien necesariamente.

14. Todo lo que aumenta y disminuye puede también quitarse totalmente. Pero la libertad de la voluntad aumenta y disminuye, pues el hombre tuvo el albedrío más libre antes del pecado que después del pecado, según San Agustín[55]. Luego la libertad de la voluntad puede ser quitada totalmente, y así la voluntad puede ser coaccionada necesariamente.

---

51 San Agustín, *De Trinitate*, VIII, c. 10 (PL 42, 960).

52 Mejor: San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 23 (PL 34, 473).

53 Aristóteles, *Metaphysica*, I, 1, 980 a 21.

54 *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 191, 1423A).

55 San Agustín, *Enchiridion*, c. 105 (PL 40, 281).

EN CONTRA

1. Según San Agustín[56] en *De civitate Dei*, si algo es voluntario no es necesario. Pero todo lo que queremos es voluntario. Luego la voluntad no quiere algo necesariamente.

2. San Bernardo[57] dice que "el libre albedrío es lo más potente que existe por debajo de Dios". Pero lo que es de este modo no puede ser coaccionado por algo. Luego la voluntad no puede ser coaccionada de modo que quiera algo necesariamente.

3. La libertad se opone a la necesidad. Pero la voluntad es libre. Luego no quiere algo necesariamente.

4. San Bernardo[58] dice que "el libre albedrío, por la congénita nobleza, no es movido por ninguna necesidad". Pero la dignidad de la voluntad no puede ser quitada. Luego la voluntad no puede querer algo necesariamente.

5. Las potencias racionales se refieren a los opuestos según el Filósofo[59]. Pero la voluntad es potencia racional, pues está en la razón como se dice en *De anima*[60]. Luego se refiere a opuestos, y así no se determina a algo necesariamente.

6. Lo que se determina necesariamente a algo está naturalmente determinado a aquello. Pero la voluntad se distingue del apetito natural. Luego la voluntad no quiere algo necesariamente.

7. A partir del hecho de que algo sea voluntario se afirma que está en nosotros de modo que nosotros somos sus dueños. Pero aquello que está en nosotros, de lo cual somos dueños, lo podemos querer y no querer. Luego todo lo que la voluntad quiere puede quererlo y no quererlo, y así no quiere algo necesariamente.

SOLUCIÓN

Como se puede tomar de las palabras de San Agustín[61] en *De civitate Dei*, hay una doble necesidad: a saber, la necesidad de coacción –y ésta de ninguna manera puede convenir a la voluntad–, y la necesidad de la inclinación natural –como decimos que Dios vive necesariamente–, y con tal necesidad la voluntad quiere algo necesariamente. Para mostrarlo hay que saber que en las realidades

---

[56] San Agustín, *De civitate Dei*, V, c. 10 (PL 41, 152).

[57] San Bernardo, *De gratia et libero arbitrio*, c. 10 (PL 182, 1019A-B).

[58] San Bernardo, *De gratia et libero arbitrio*, c. 3 (PL 182, 1004D).

[59] Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 2, 1046 b 4.

[60] Aristóteles, *De anima*, III, 9, 432 b 5.

[61] San Agustín, *De civitate Dei*, V, c. 10 (PL 41, 152).

ordenadas es necesario que lo primero se incluya en lo segundo, y que se encuentre en lo segundo no sólo lo que le compete según su propia razón, sino también lo que le compete según la razón del primero –como al hombre le conviene no sólo usar de la razón, lo cual le compete según la diferencia propia por la que es racional, sino también el uso del sentido o del alimento, lo cual también le compete según su género que es animal o ser vivo–. Y de modo semejante también vemos en los sentidos que, siendo el sentido del tacto como el fundamento de los demás sentidos, en el órgano de cada sentido no sólo se encuentra la propiedad de aquel sentido que es propio de ese órgano, sino también la propiedad del tacto: como el ojo no sólo siente el blanco y el negro en cuanto que es órgano de la vista sino también siente lo cálido y lo frío y es corrompido por los más extremos de entre ellos en cuanto es órgano de tacto.

Pero la naturaleza y la voluntad están de tal manera ordenadas que incluso la misma voluntad es cierta naturaleza, ya que todo lo que se encuentra en las cosas se llama cierta naturaleza. Y por esto en la voluntad es necesario que se encuentre no sólo lo que es propio de la voluntad, sino también lo que es propio de la naturaleza. Pero es propio de cualquier naturaleza creada que sea ordenada por Dios al bien apeteciéndolo naturalmente, por lo cual cierto apetito natural del bien que le conveniente inhiere también en la misma voluntad. Y al margen de esto tiene el apetecer algo según la propia determinación, no por necesidad, lo cual le compete en cuanto que es voluntad. Pero así como se refiere el orden de la naturaleza a la voluntad, así se refiere el orden de esas cosas que la voluntad quiere naturalmente respecto de aquéllas por las que ella misma se determina –no por naturaleza–. Y por eso, así como la naturaleza es fundamento de la voluntad, así lo apetecible que se apetece naturalmente es principio y fundamento de otros apetecibles. Pero en las cosas apetecibles el fin es el fundamento y el principio de lo que es hacia el fin, ya que las que son por el fin sólo se apetecen en virtud del fin. Por ello, lo que la voluntad quiere necesariamente, como determinada a ello por inclinación natural, es el fin último, como la beatitud y esas cosas que se incluyen en él –como el ser, el conocimiento de la verdad y alguna otra semejante–. Pero no se determina necesariamente a otras cosas por inclinación natural, sino por propia disposición sin necesidad alguna.

Pero aunque la voluntad quiere el fin último por cierta inclinación necesaria, sin embargo, de ningún modo se debe conceder que sea coaccionada a quererlo. Pues la coacción no es otra cosa que la implantación de cierta violencia, ya que lo violento es, según el Filósofo[62] en *Ethica*, "aquello cuyo principio es exterior no contribuyendo en nada la fuerza del paciente", como cuando la piedra se arroja hacia arriba, ya que de ninguna manera en cuanto a lo que le corresponde de suyo se inclina a este movimiento. Pero como la misma voluntad es cierta

---

62 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 1, 1110 a 1 y b 15.

inclinación, por el hecho de que es cierto apetito, no puede suceder que la voluntad quiera algo y su inclinación no sea hacia aquello. Y así no puede suceder que la voluntad quiera algo de modo coaccionado o violento, incluso si quiere algo por inclinación natural. Así pues, es manifiesto que la voluntad no quiere algo necesario por necesidad de coacción; pero quiere algo necesario por la necesidad de la inclinación natural.

RESPUESTAS

1. Aquel apetito común de la beatitud no procede de alguna coacción sino de la inclinación natural.

2. Por mucho que algún bien mueva eficazmente la voluntad, sin embargo, no la puede coaccionar, ya que al suponer lo que quiere se supone que tiene la inclinación hacia ello, lo cual es contrario a la coacción. Pero sucede que por la perfección de algún bien la voluntad se determina a aquél por inclinación de necesidad natural.

3. El entendimiento entiende algo naturalmente como también la voluntad quiere algo naturalmente. Pero la coacción no es contraria al entendimiento según su razón como lo es a la voluntad; pues aunque el entendimiento tenga inclinación hacia algo, sin embargo no designa la misma inclinación del hombre sino que es la voluntad la que designa esa inclinación del hombre. Por lo cual, todo lo que acaece según la voluntad se hace según la inclinación del hombre, y por esto no puede ser violento. Pero la operación del entendimiento puede ser contraria a la inclinación del hombre, que es la voluntad, como cuando a alguien le gusta alguna opinión pero por la eficacia de las razones es conducido por el entendimiento a asentir en contra.

4. San Agustín habla de la necesidad natural, que no excluimos de la voluntad respecto de algunos objetos. E incluso esta necesidad se halla en la voluntad divina, como también en el ser divino, pues él mismo es necesario por sí mismo, como se dice en *Metaphysica*[63].

5. Por lo cual es patente la solución a la quinta objeción.

6. El pecado cometido no arrastra a la voluntad coaccionando, sino inclinando, en cuanto que priva de la gracia por la cual el hombre era fortalecido contra el pecado, y también en cuanto que por el acto del pecado queda en el alma la disposición y el hábito que inclina al siguiente pecado.

7. Acerca de esto existe una doble opinión. Unos dicen que el hombre, en cuanto que se encuentra en estado de pecado mortal, puede evitar el pecado mortal por la libertad de la voluntad. Y exponen la expresión "no se puede no

---

[63] Aristóteles, *Metaphysica*, V, 5, 1015 b 9.

pecar", en el sentido de que no se puede no tener pecado; como también se dice que ver es tener vista y usar de la vista. Sin embargo, se puede según ellos no pecar, esto es, no usar del pecado: y según esto es claro que ninguna necesidad se introduce en la voluntad para consentir el pecado. Pero otros dicen que, como el hombre en el estado de esta vida no puede evitar el pecado venial, no porque no pueda evitar éste o aquél, sino porque no puede evitarlos todos, a saber, de modo que no cometa ninguno, así sucede también con los pecados mortales en aquél que no tiene gracia. Y según esto también es claro que la voluntad no tiene necesidad de querer esto o aquello, aunque sin la gracia se encuentre carente de una indefectible inclinación al bien.

8. La forma recibida en algo no mueve aquello en lo que se recibe, mas el mismo tener tal forma es ya ser uno mismo movido; pero se mueve por el agente exterior, como el cuerpo que se calienta por el fuego no se mueve por el calor recibido, sino por el fuego. Así también incluso el entendimiento no se mueve por la especie ya recibida o por la verdad que sigue a esa misma especie, sino por alguna realidad exterior que imprime en el entendimiento, como es el entendimiento agente o el fantasma u otra realidad de este estilo. Y además, así como la verdad es proporcionada al entendimiento, así lo es el bien al afecto. Debido a ello, la verdad, por el hecho de estar en la aprehensión, no tiene menos por naturaleza mover al entendimiento que el bien al afecto. Y además, el que la voluntad no sea coaccionada por el bien no se debe a la insuficiencia del bien para mover, sino a la misma índole de la voluntad, como es claro de lo dicho.

9. Y por esto queda clara también la respuesta a la novena objeción.

10. La realidad que está fuera del alma sólo imprime su especie en el entendimiento posible por la operación del entendimiento agente. Y por lo tanto, se dice que el alma forma por sí misma las formas de las realidades. Y de modo semejante también, el que la voluntad tienda a lo apetecible no se da sin la operación de la voluntad, por lo cual el argumento no concluye. Y además, se puede contestar lo mismo que a las dos objeciones precedentes.

11. El primer bien es querido por sí y la voluntad lo quiere por sí y naturalmente. Sin embargo, no siempre lo quiere en acto; pues no es necesario que esas cosas que son convenientes naturalmente al alma estén siempre en acto en el alma, como los principios que son naturalmente conocidos no siempre se consideran en acto.

12. No es propio de la misma necesidad, aquella necesidad por la que mediante la ciencia conocemos algo necesario, y aquélla por la que apetecemos la ciencia de modo necesario. Pues lo primero puede darse según la necesidad de coacción, pero lo segundo sólo se da según la necesidad de inclinación natural. Y así también, la voluntad quiere el bien necesariamente, en cuanto que naturalmente quiere el bien.

13. Y por esto queda clara la solución a la decimotercera objeción.

14. La libertad que aumenta y disminuye es la libertad de pecado y de miseria, pero no la libertad de coacción. Por lo cual no se sigue que la voluntad pueda ser conducida hasta el punto de ser coaccionada.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1. Aquella autoridad debe ser entendida respecto de la necesidad de coacción, la cual repugna a la voluntad, pero no de la necesidad de inclinación natural, la cual según San Agustín[64] en *De civitate Dei* no repugna a la voluntad.

2. No pertenece a la impotencia de la voluntad, sino a su capacidad, el ser llevada a algo necesariamente con inclinación natural, al igual que lo grave es tanto más capaz cuanto más es llevado hacia abajo por necesidad. Pero pertenecería a su debilidad si fuera coaccionado por otro.

3. La libertad, según San Agustín[65], se opone a la necesidad de coacción, pero no a la necesidad de la inclinación natural.

4. La necesidad natural no repugna a la dignidad de la voluntad, sino sólo la necesidad de coacción.

5. La voluntad en cuanto que es racional, se refiere a opuestos. Pues esto es considerarla según lo que le es propio. Aunque en cuanto que es cierta naturaleza nada prohibe que se determine naturalmente a lo uno.

6. La voluntad se distingue del apetito natural tomado en sentido preciso, esto es, el que es sólo natural; al igual que el hombre se distingue de lo que es sólo animal. Pero la voluntad no se distingue absolutamente del apetito natural, sino que lo incluye como el hombre incluye el animal.

7. Aquella razón es procedente respecto de la voluntad en cuanto que es voluntad. Pues es propio de la voluntad en cuanto tal que sea dueña de sus actos.

---

64 San Agustín, *De civitate Dei*, V, c. 10 (PL 41, 152).

65 San Agustín, *De civitate Dei*, V, c. 10 (PL 41, 152).

ARTÍCULO 6

Si la voluntad quiere necesariamente todo lo que quiere[66]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Cuanto algo es más noble tanto más inmutable es. Pero el vivir es más noble que el ser, el entender que el vivir, y el querer que el entender. Por tanto, el querer es más inmutable que el ser. Ahora bien, el ser del alma del que quiere es inmutable, ya que es incorruptible. Luego también su querer es inmutable, y así todo lo que quiere lo quiere inmutablemente y de modo necesario.

2. Cuanto algo es más conforme a Dios tanto más inmutable es. Pero el alma se conforma más con Dios por la segunda conformidad que es de semejanza, que por la primera conformidad que es de imagen. Sin embargo, en la primera conformidad tiene inmutabilidad, ya que el alma no puede perder la imagen según aquello del *Salmo* (38, 7): "el hombre transcurre con la imagen". Luego también según la segunda conformidad, que es de semejanza, consistente en la debida ordenación de la voluntad, tendrá la inmutabilidad de modo que la voluntad quiera el bien inmutablemente y no pueda querer el mal.

3. Así como se refiere el acto al ente en acto, así la potencia al ente en potencia. Pero Dios, como es bueno en acto, no puede hacer algo malo en acto. Luego también su potencia, que es buena, no puede producir algo que sea malo en potencia, y así la voluntad, que produjo la divina potencia, no puede tender al mal.

4. Según el Filósofo[67] en la *Ethica*, así como los principios se refieren a las conclusiones en las ciencias demostrativas, así se refieren los fines respecto de esas cosas que se dirigen a los fines en las cosas operables y apetecibles. Pero se introduce la necesidad en el entendimiento por los principios que son naturalmente conocidos, de manera que conozca las conclusiones necesariamente. Luego debido a que la voluntad quiere el fin último necesariamente, según el modo ya dicho[68], también quiere necesariamente todas las demás cosas que se ordenan al fin último.

5. Todo aquello que está naturalmente determinado a otro necesariamente lo sigue a no ser que haya algo que lo impida. Pero la voluntad "quiere natural-

---

66 *Summa Tehologiae*, I, q. 82, a. 2.

67 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 13, 1144 a 31; VII, 9, 1151 a 16.

68 Cfr. *supra*, a. 5.

mente el bien", como dice la *Glossa*[69] a *Romanos* (7, 15). Luego quiere inmutablemente el bien mientras no haya algo que la pueda impedir, por eso que, según San Bernardo[70], "es lo más poderoso que existe por debajo de Dios".

6. Así como las tinieblas se oponen a la luz, así el mal al bien. Pero la vista, que está determinada por naturaleza a conocer la luz y las cosas lúcidas, advierte del mismo modo naturalmente que aquello que es tenebroso no lo puede ver. Luego también la voluntad, cuyo objeto es el bien, del mismo modo quiere inmutablemente el bien, ya que el mal de ninguna manera lo podrá querer, y así la voluntad tiene cierta necesidad no sólo respecto del fin último, sino también respecto de los demás.

EN CONTRA

1. San Agustín[71] dice que "la voluntad es por la que se peca y se vive rectamente". Luego la voluntad no se refiere inmutablemente ni al bien ni al mal.

2. Según San Agustín[72], "el pecado es voluntario hasta tal punto que si no es voluntario no es pecado". Así pues, si el pecado no es de la voluntad en modo alguno, no habrá pecado de ninguna manera, lo cual manifiestamente es falso por experiencia.

SOLUCIÓN

Algo se dice que es necesario por estar inmutablemente determinado a lo uno. Por lo cual, como la voluntad se refiere de modo indeterminado respecto de muchas cosas, no tiene necesidad respecto de todas, sino sólo respecto de aquellas a las que se determina por inclinación natural, como ha quedado dicho[73]. Y ya que todo móvil se reduce a lo inmóvil y lo indeterminado a lo determinado como a su principio, por esto es necesario que eso a lo que la voluntad está determinada sea principio de apetecer esas cosas a las que no está determinada, y esto es el fin último, como queda dicho[74]. Pero se encuentra indeterminación de la voluntad respecto de tres cosas, a saber, respecto del objeto, respecto del acto y respecto del orden al fin.

En primer lugar, respecto del objeto, porque sin duda la voluntad está indeterminada en cuanto a esas cosas que se refieren al fin, no en cuanto al mismo

---

69 *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 191, 1423A).

70 San Bernardo, *De gratia et libero arbitrio*, c. 10 (PL 182, 1019A-B).

71 San Agustín, *Retractationes*, I, c. 9 (PL 32, 596).

72 San Agustín, *De vera religione*, c. 14 (PL 34, 133).

73 Cfr. *supra*, a. 5.

74 Cfr. *supra*, a. 5.

fin último, como queda dicho[75]. Lo cual sucede porque la voluntad puede acceder al fin último por muchas vías, y a diversas voluntades competen vías diversas para acceder a él. Y por eso, el apetito de la voluntad no pudo estar determinado respecto de esas cosas que son hacia el fin, como sucede en las realidades naturales, las cuales sólo tienen ciertas y determinadas vías para acceder al fin cierto y determinado. Y así es claro que las realidades naturales, así como apetecen necesariamente el fin, así también apetecen esas cosas que son hacia el fin, de modo que nada se puede considerar en ellas que puedan apetecer o no apetecer. Sin embargo, la voluntad apetece necesariamente el fin último de modo que no pueda no apetecerlo, pero de aquellas cosas que son hacia el fin no apetece necesariamente algo de ellas, por lo cual existe en ella la potestad de apetecer esto o aquello respecto de las cosas de este tipo.

En segundo lugar la voluntad está indeterminada también respecto del acto, porque incluso acerca de un objeto determinado puede usar o no usar de su acto cuando quiera. Pues puede salir al acto de querer respecto de cualquier cosa o no salir, lo cual no acontece en las realidades naturales; pues lo pesado siempre desciende en acto hacia abajo a menos que algo lo impida, lo cual es debido a que las realidades inanimadas no son movidas por sí mismas sino por otras, por lo cual no existe en ellas el poder de moverse o de no moverse. Pero las realidades animadas se mueven a sí mismas, y es por eso que la voluntad puede querer y no querer.

La tercera indeterminación de la voluntad es respecto del orden al fin, en cuanto que la voluntad puede apetecer lo que se ordena al fin debido según la verdad, o según la mera apariencia. Y esta indeterminación ocurre por dos motivos, a saber, por la indeterminación acerca del objeto en esas cosas que son hacia el fin, y también por la indeterminación de la aprehensión, que puede ser recta o no recta. Pues así como de algún principio verdadero dado sólo se sigue una conclusión falsa debido a una falsedad de la razón –al asumir algo falso, u al ordenar falsamente el principio a la conclusión–, así también, de lo que inhiere en el apetito recto del último fin no se puede seguir que alguien apeteciera algo desordenado, a no ser que la razón tomase algo que no es ordenable al fin en cuanto ordenable al fin; como el que apetece naturalmente la beatitud con apetito recto nunca se desviaría a apetecer la fornicación, a menos que la aprehendiese como cierto bien del hombre, en cuanto que es sin duda deleitable, y así la aprehendiese como ordenable a la beatitud como cierta imagen suya. Y de esto se sigue la indeterminación de la voluntad, por la cual se puede apetecer el bien o el mal.

Pero ya que la voluntad se llama libre en cuanto que no tiene necesidad, la libertad de la voluntad se considera de tres modos, a saber, en cuanto al acto –en

---

[75] Cfr. *supra*, a. 5.

cuanto que puede querer o no querer–, en cuanto al objeto –en cuanto que puede querer esto o aquello, incluso sus opuestos–, y en cuanto al orden del fin –en cuanto que puede querer el bien o el mal–. Respecto al primero, la libertad inhiere en la voluntad en cualquier estado de la naturaleza respecto de cualquier objeto, pues cualquier acto de la voluntad es capaz respecto de cualquier objeto. El segundo se refiere a cualesquiera objetos, a saber, respecto de esas cosas que son hacia el fin y no son el mismo fin, e incluso según cierto estado de la naturaleza. Pero el tercero no es respecto de todos los objetos sino de algunos, a saber, de esos que son hacia el fin, y no respecto de cualquier estado de la naturaleza, sino sólo de aquél en el que la naturaleza puede faltar: pues donde no hay defecto en la aprehensión y en la comparación no puede existir voluntad de mal, incluso en esas cosas que son hacia el fin, como es claro en los bienaventurados. Y por lo tanto, se dice que querer el mal ni es libertad ni parte de la libertad, aunque sea cierto signo de la libertad.

RESPUESTAS

1. El ser no le es determinado al alma por sí misma, sino por otro. Pero ella misma determina para sí su querer. Y por esto, aunque el ser sea inmutable, sin embargo, el querer es indeterminado y por esto flexible hacia diversas cosas. Y con todo no es verdad que entender o querer sea más noble que el ser si se separan del ser, maxime en este caso en el que el ser es más noble que ellos, según Dionisio[76] en *De divinis nominibus*.

2. La conformidad de la imagen se considera según las potencias naturales que le están determinadas al alma por naturaleza, y por esto aquella conformidad siempre permanece. Pero la segunda conformidad que es la semejanza, es por gracia y por hábitos y actos de las virtudes, a las que el alma se ordena por el acto de la voluntad que reside en su potestad, y por esto, esta conformidad no permanece siempre.

3. En Dios no hay potencia pasiva o material que se distinga del acto, de la cual procede la objeción, sino potencia activa que es el mismo acto, ya que cada uno es capaz de actuar según que está en acto. Y, con todo, el hecho de que la voluntad sea flexible hacia el mal no le corresponde en cuanto procede de Dios, sino según que es de la nada.

4. En las ciencias demostrativas las conclusiones se refieren a los principios de modo que quitada la conclusión se quitan los principios: y así, por esta determinación de las conclusiones respecto de los principios, el entendimiento es coaccionado por los mismos principios para consentir en las conclusiones. Pero esas cosas que son hacia el fin no tienen esta determinación respecto del fin, de

---

[76] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, V, §3 (PG 3, 817A; Dion. 327).

modo que quitado algo de ellas se quite el fin, puesto que por diversas vías se puede llegar al fin último, o bien según la verdad o bien según la apariencia. Y por esto, por la necesidad que inhiere en el apetito voluntario respecto del fin, no se introduce la necesidad en él respecto de esas cosas que son hacia el fin.

5. La voluntad quiere naturalmente el bien, pero no determinadamente éste o aquel bien; como la vista ve naturalmente el color, pero no éste o aquel color determinado. Y por esto, todo lo que quiere, lo quiere bajo la razón de bien. Pero no es necesario que siempre quiera éste o aquel bien.

6. Nada es malo hasta el punto de que no pueda tener alguna especie de bien, y por razón de aquella bondad tiene el poder de mover al apetito.

ARTÍCULO 7

Si alguien tiene mérito queriendo aquello que quiere necesariamente

Parece que no.

OBJECIONES

1. Aquello que alguien quiere necesariamente lo quiere naturalmente. Pero no merecemos en las cosas naturales. Luego no merecemos con tal voluntad.

2. El mérito y el demérito versan acerca de lo mismo. Pero "nadie desmerece en eso que no puede evitar" según San Agustín[77]. Luego nadie merece en lo que quiere necesariamente.

3. Alguien merece sólo por el acto de la virtud. Pero todo acto de virtud lo es por elección, pero no por inclinación natural. Luego nadie merece en lo que quiere necesariamente.

EN CONTRA

1. Cualquier criatura apetece a Dios naturalmente y por necesidad. Pero en el amor de Dios merecemos. Luego quien quiere puede merecer en lo que es necesario.

---

[77] San Agustín, *De duabus animabus*, c. 10 (PL 42, 103), c. 11 (PL 42, 105) y *De libero arbitrio*, III, c. 18 (PL 32, 1295).

2. La beatitud consiste en la vida eterna. Pero los santos merecen apeteciendo la vida eterna. Luego alguien merece queriendo aquello que naturalmente quiere.

SOLUCIÓN

Alguien queriendo lo que naturalmente quiere, en cierto modo merece y en cierto modo no. Para mostrarlo hay que saber que algo está previsto naturalmente para el hombre y los demás animales de modo diferente, tanto según el cuerpo como según el alma. Pues en los demás animales están previstas, según el cuerpo, coberturas especiales, como el cuero, las plumas y otras cosas semejantes; también defensas especiales como los cuernos y las uñas y otras cosas de este género, y esto porque tienen pocos modos de obrar respecto de los cuales puedan ordenar determinados instrumentos. En cambio, esto se provee en general para el hombre en cuanto que le son dadas las manos por naturaleza, con las cuales se vale para prepararse vestidos y defensas. Y esto porque la razón del hombre es tan múltiple que se extiende a diversas cosas que no se podrían preparar suficientemente con instrumentos determinados.

De modo semejante también sucede por parte de la aprehensión, porque en los demás animales están incorporadas especiales concepciones necesarias para ellos según cierta estimación natural, como para la oveja que el lobo sea su enemigo, y otras cosas de esta índole. Pero en su lugar para el hombre están incorporados los principios universales naturalmente conocidos, por lo cuales puede proceder en todas las cosas que le son necesarias. Y de modo semejante sucede también por parte del apetito. Pues en las demás realidades es ínsito el apetito natural de alguna cosa determinada, como lo pesado que se dirige hacia abajo, y también para cada animal es inherente eso que le conviene según su naturaleza. Pero al hombre le es intrínseco el apetito de su fin último en común, a saber, que apetezca naturalmente ser perfecto en la bondad. Pero no le está determinado por naturaleza en qué consista esta perfección, si en las virtudes o en las ciencias o en los deleites o en otras cosas semejantes.

Por tanto, cuando el hombre por la propia razón, ayudado por la gracia divina, aprehende algún bien especial, como su beatitud, en el que verdaderamente consiste su beatitud, entonces merece no por el hecho de que apetezca la beatitud, que naturalmente apetece, sino porque apetece esta cosa especial que no apetece naturalmente, como la visión de Dios, en la cual no obstante consiste su beatitud según la verdad real. Pero si alguien por una errónea razón es conducido a apetecer algo especial como su beatitud –como por ejemplo los deleites corporales, en los cuales, sin embargo, no consiste su beatitud según la verdad real–, desmerece al apetecer así esa beatitud, no porque apetece la beatitud, sino porque apetece indebidamente como beatitud aquello en lo que no se encuentra la beatitud. Así pues, es patente que queriendo lo que alguien naturalmente

quiere, en sí mismo no es ni meritorio ni demeritorio. Pero según que se especifica en esto o en aquello puede ser o bien meritorio o bien demeritorio. Y de este modo los santos merecen apeteciendo a Dios y la vida eterna.

RESPUESTAS

1–3. Y por esto queda clara la respuesta a las objeciones.

ARTÍCULO 8

Si Dios puede coaccionar la voluntad[78]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Cualquiera que inclina algo puede coaccionarlo cuando quiere. Pero, como se dice en *Proverbios* (21, 1), "el corazón del rey está en la mano de Dios, lo inclina cuando quiere". Luego Dios puede coaccionar la voluntad.

2. Respecto de *Romanos* (1, 24): "por lo cual Dios los entregó" etc., dice la *Glossa* de San Agustín[79] que "es manifiesto que Dios puede obrar en los corazones de los hombres para inclinar sus voluntades hacia cualquier cosa que quiera, bien hacia el bien por su misericordia o bien al mal por los méritos de los suyos". Luego Dios puede coaccionar la voluntad.

3. Si lo finito obra de modo finito, lo infinito obra de modo infinito. Pero alguna criatura finita arrastra a la voluntad de modo finito, ya que, como dice Tulio[80], lo honesto es aquello que nos arrastra y su dignidad nos seduce. Luego Dios, que tiene poder infinito para obrar, puede coaccionar totalmente la voluntad.

4. Se dice propiamente coaccionado por algo aquello que no puede no realizar aquello, tanto si lo quiere como si no lo quiere. Pero la voluntad no puede no querer que Dios quiera, con voluntad de beneplácito, que ella quiera, de otro

---

78 *In II Sententiarum*, d. 25, a. 2; *Summa Theologiae*, I, q. 105, a. 4; q. 111, a. 2, co; I-II, q. 9, a. 4 y 6.

79 Mejor: *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 191, 1332A).

80 M. T. Cicerón, *De inventione rhetorica*, II, c. 52, n. 157.

modo la voluntad de Dios sería ineficaz respecto de nuestra voluntad. Luego Dios puede coaccionar la voluntad.

5. Es inherente a cualquier criatura la perfecta obediencia al Creador. Pero la voluntad es cierta criatura. Por tanto, le es inherente la perfecta obediencia al Creador. Luego Dios puede coaccionarla a lo que quiere.

EN CONTRA

1. Es natural a la voluntad estar libre de coacción. Pero las cosas naturales no pueden ser suprimidas por algo. Luego la voluntad no puede ser coaccionada por Dios.

2. Dios no puede hacer que los opuestos sean verdaderos a la vez. Pero lo voluntario y lo violento son opuestos, ya que lo violento es una especie de involuntario, como es claro en *Ethica*[81]. Luego Dios no puede hacer que la voluntad quiera algo coactivamente, y así no puede coaccionar la voluntad.

SOLUCIÓN

Dios puede cambiar la voluntad por necesidad, pero no la puede coaccionar. Pues cualquier cosa que inmute a la voluntad hacia algo no se dice que la coaccione hacia aquello. La razón de esto es que el mismo querer algo es ser inclinado hacia aquello, pero la coacción o la violencia es contraria a la inclinación de aquella realidad que es coaccionada. Así pues, cuando Dios inmuta la voluntad hace que a la inclinación precedente siga otra inclinación, de modo que se quite la primera y permanezca la segunda. Por lo cual, aquello a lo que inclina la voluntad no es contrario a la inclinación ya existente, sino a la inclinación que tenía antes, por lo que no hay ni violencia ni coacción. Como la inclinación hacia el lugar inferior inhiere en la piedra por razón de su pesadez, pero permaneciendo esta inclinación, si se arroja hacia arriba habrá violencia. Pero si Dios quitara de la piedra la inclinación de la pesadez y le diera la inclinación de ligereza, entonces el ser llevada hacia arriba no sería para ella violento, y así la inmutación del movimiento puede ser sin violencia. Y de este modo hay que entender que Dios inmuta la voluntad sin que coaccione la voluntad.

Sin embargo, Dios puede inmutar a la voluntad por el hecho de que él mismo actúa en la voluntad como en la naturaleza. Por lo cual, así como toda acción natural procede de Dios, así toda acción de la voluntad en cuanto que es acción, no sólo procede de la voluntad como del agente inmediato, sino también de Dios como del primer agente, que imprime de modo más eminente. Por lo que, así como la voluntad puede cambiar su acto en otro, como es claro de lo dicho[82],

---

[81] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 1, 1109 b 35.

[82] Cfr. *supra*, a. 6.

así también Dios y en mayor medida. Pero la voluntad cambia de doble modo: el primero, sólo moviendo, a saber, cuando la voluntad mueve a querer algo sin que imprima alguna forma en la voluntad, como sin la adquisición de ningún hábito hace alguna vez que el hombre quiera lo que antes no quería. El segundo, imprimiendo alguna forma en la misma voluntad, pues así como por la misma naturaleza, que Dios dio a la voluntad, la voluntad es inclinada a querer algo, –como es claro de lo dicho[83]–, así por algo sobreañadido como es la gracia o la virtud el alma se inclina ulteriormente a querer algo a lo que antes no estaba determinada por inclinación natural.

Pero esta inclinación sobreañadida es, sin duda, a veces perfecta y otras veces imperfecta. Cuando es perfecta hace necesaria la inclinación hacia lo que así determina, como la voluntad se inclina por necesidad a apetecer el fin por naturaleza, como sucede en los bienaventurados, en los cuales la caridad perfecta inclina de modo suficiente hacia el bien, no sólo en cuanto hacia el fin último, sino también en cuanto a lo que es para el fin. Pero alguna vez la forma sobreañadida no es siempre perfecta, como sucede en los que están en camino; y entonces por la forma sobreañadida la voluntad se inclina sin duda, pero no necesariamente.

RESPUESTAS

1. Y por esto es clara la solución a las objeciones, pues las primeras razones probaban que Dios puede inmutar la voluntad, pero las segundas que no puede coaccionarla, de las cuales una y otra son verdaderas, como es claro de lo dicho.

2. Pero hay que saber que donde se dice en la *Glossa* aducida que "Dios obra en los corazones de los hombres para inclinar sus voluntades hacia el mal", no hay que entender –como la misma *Glossa*[84] dice– que Dios otorgue la malicia, sino que así como confiere la gracia por la que la voluntad de los hombres se inclina al bien, así la retira de algunos, substraída la cual, se curva la voluntad de ellos hacia el mal.

---

[83] Cfr. *supra*, a. 5 y a. 6.

[84] *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 191, 1332A).

ARTÍCULO 9

Si alguna criatura puede cambiar la voluntad o imprimir algo en ella[85]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. La misma voluntad es cierta criatura. Pero la voluntad cambia su acto cuando quiere. Luego parece que alguna criatura cambia la voluntad y la coacciona.

2. Es más difícil inmutar el todo que la parte. Pero según algunos filósofos los cuerpos celestes cambian a una multitud para querer algo. Luego parece que con mayor razón pueden coaccionar la voluntad de alguno.

3. Cualquiera que es vencido por algo es coaccionado por él. Pero según el Filósofo[86] en *Ethica*, los incontinentes son vencidos por las pasiones. Luego las pasiones cambian y coaccionan la voluntad de los incontinentes.

4. Según San Agustín[87] en *De Trinitate*, las realidades superiores, tanto en los espíritus como en los cuerpos, mueven a las inferiores por cierto orden natural. Pero como el entendimiento de los ángeles bienaventurados es superior y más perfecto que nuestro entendimiento, así también lo es su voluntad a nuestra voluntad. Luego así como por su entendimiento pueden imprimir algo en nuestro entendimiento –iluminándolo, según la doctrina de Dionisio[88]–, así parece que de igual modo por su voluntad pueden imprimir en nuestra voluntad, inmutándola.

5. Según Dionisio[89] los ángeles superiores iluminan, purifican y perfeccionan a los inferiores. Pero al igual que la iluminación pertenece al entendimiento, así la purificación parece pertenecer al afecto. Luego así como los ángeles pueden imprimir algo en el entendimiento, así también en la voluntad.

6. Es más natural para algo ser inmutado por una naturaleza superior que por una inferior. Pero así como el apetito sensible es inferior a nuestra voluntad, así es superior a ella la voluntad angélica. Luego como el apetito sensible inmuta

---

85 *Summa Theologiae*, I, q. 106, a. 2; q. 111, a. 2; *Contra Gentes*, III, c. 88.

86 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 7, 1149 b 3; 8, 1150 a 9.

87 San Agustín, *De Trinitate*, III, c. 4 (PL 42, 873).

88 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 4, §4 (PG 3, 181B; Dion. 814).

89 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 8, §2 (PG 3, 240C; Dion. 880).

alguna vez a la voluntad, con mayor razón la voluntad angélica podrá inmutar nuestra voluntad.

7. En *Lucas* (14, 23) el padre de familia dice a su siervo "empújale a entrar". Pero se entra en aquella cena por la voluntad. Luego nuestra voluntad puede ser coaccionada para algo, por un ángel, que es ministro de Dios.

EN CONTRA

1. Dice San Bernardo[90] que "el libre albedrío es lo más poderoso por debajo de Dios". Pero algo sólo es inmutado por algo más fuerte. Luego nada puede inmutar a la voluntad.

2. El mérito y el demérito consisten de algún modo en la voluntad. Luego si alguna criatura pudiera inmutar la voluntad, alguien podría ser justificado o volverse pecador por alguna criatura, lo cual es falso, ya que alguien se hace pecador sólo por sí mismo, y se hace justo sólo por Dios que obra y por él que coopera.

SOLUCIÓN

Se puede entender que la voluntad es inmutada por otro de doble modo: el primero, por su objeto, tal como la voluntad es inmutada por lo apetecible; y de esta manera no indagamos aquí acerca del que inmuta la voluntad, pues esto ha sido manifestado más arriba[91], ya que algún bien mueve a la voluntad por necesidad a modo de objeto, aunque la voluntad no sea coaccionada. De un segundo modo, se puede entender que la voluntad es inmutada por algo como causa eficiente, y así no sólo decimos que ninguna criatura puede coaccionar la voluntad obrando sobre ella –ya que esto ni Dios lo puede hacer–, sino también que tampoco puede obrar directamente sobre la voluntad de manera que la inmute de modo necesario o la incline a cualquier cosa, lo que sí puede Dios. Pero indirectamente alguna criatura puede inclinar a la voluntad de algún modo, aunque no inmutarla de modo necesario. La razón de ello es porque, dado el acto de la voluntad es como medio entre la potencia y el objeto, la inmutación del acto de la voluntad se puede considerar o bien por parte de la misma voluntad, o bien por parte del objeto.

Por parte de la voluntad, sin duda, sólo puede inmutar el acto de la voluntad lo que actúa dentro de ella, y esto es la misma voluntad y lo que es la causa de ser de la voluntad, lo cual según la fe sólo es Dios: por ello sólo Dios puede cambiar de uno a otro la inclinación de la voluntad que él le dio, en la medida

---

90 San Bernardo, *De gratia et libero arbitrio*, c. 10 (PL 182, 1019A-B).

91 Cfr. *supra*, a. 5.

en que quiera. Pero según aquellos que mantienen que el alma es creada por las inteligencias –lo cual, sin embargo, es contrario a la fe–, el mismo ángel o la inteligencia tiene efecto intrínseco sobre la voluntad en cuanto que causa el ser que es intrínseco a la misma voluntad; y según esto Avicena[92] establece que así como nuestros cuerpos son inmutados por los cuerpos celestes, así también nuestras voluntades son inmutadas por la voluntad de las almas celestes, lo cual, sin embargo, es enteramente herético.

Pero si se considera el acto de la voluntad por parte del objeto, se encuentra entonces un doble objeto de la voluntad: el primero, al que la inclinación natural está determinada por necesidad, y este objeto, sin duda, es inherente a la voluntad y puesto por el Creador, ya que le dio la inclinación natural hacia aquél; por lo cual nadie puede inmutar a la voluntad de modo necesario por tal objeto sino sólo Dios. Pero otro es el objeto de la voluntad, el cual, sin duda, tiene por naturaleza inclinar a la voluntad en tanto que hay en él alguna semejanza u orden respecto del fin último naturalmente deseado. Sin embargo, por este objeto la voluntad no es inmutada necesariamente, como antes se ha dicho[93], ya que no se encuentra en él singularmente el orden al fin último naturalmente deseado. Y mediante este objeto alguna criatura puede inclinar hasta cierto punto a la voluntad, pero no la puede inmutar de modo necesario, como es claro cuando alguien persuade a otro para hacer algo, proponiéndole su utilidad u honestidad. Pero en está en poder de su voluntad el que acepte aquello o que no lo acepte, por el hecho de que no está naturalmente determinada a aquello.

Así pues, es claro que ninguna criatura puede inmutar directamente a la voluntad, como obrando dentro de ella misma. Sin embargo, la puede inducir de algún modo extrínsecamente proponiendo algo a la voluntad, pero no inmutarla de modo necesario.

Respuestas

1. La voluntad puede inmutase a sí misma respecto de algunas cosas incluso directamente, ya que es dueña de sus actos. Y cuando se dice que no es inmutada directamente por la criatura, se entiende que por otra criatura distinta. Pero ella misma no puede coaccionarse, porque esto implica contradicción, a saber, que algo sea coaccionado por sí mismo, ya que "lo violento es aquello en lo que la fuerza del paciente no interviene", sino que interviene la fuerza del agente. Y así, la voluntad no puede coaccionarse ya que, de ese modo, ella misma obraría por aquella fuerza al coaccionarse y no obraría nada en cuanto coaccionada, lo

---

92 Avicena, *Metaphysica*, X, c. 1 (fol. 108^{r}).

93 Cfr. *supra*, a. 5.

cual es imposible. También de este modo prueba el Filósofo[94] en *Ethica* que nada padece lo injusto por sí mismo, ya que el que padece lo injusto padece contra su voluntad, pero si hace lo injusto lo hace según su voluntad.

2. Los cuerpos celestes no pueden inmutar necesariamente ni a la voluntad de un hombre ni a la de una multitud, pero pueden inmutar a sus cuerpos. Sin embargo, la voluntad es inclinada por el cuerpo de algún modo, aunque no de modo necesario, ya que puede resistir –como el colérico se inclina a la ira por complexión natural, aunque algún colérico puede resistir esta inclinación por la voluntad–. Pero sólo resisten a las inclinaciones corporales los sabios, que son pocos respecto de los necios, ya que "es infinito el número de los necios"[95]. Y por esto se dice que los cuerpos celestes afectan a una multitud en cuanto que la multitud sigue las inclinaciones corporales; pero no afectan a éste o a aquél que resisten la predicha inclinación por medio de la prudencia.

3. No se dice que el incontinente sea vencido por las pasiones como si las mismas pasiones coaccionasen o inmutasen la voluntad de modo necesario; de otra manera el incontinente no sería castigado, ya que la pena no es debida a lo involuntario. Sin embargo, no se dice que el incontinente obre involuntariamente, según el Filósofo[96] en la *Ethica*, sino que se dice que el incontinente es vencido por las pasiones en cuanto que cede voluntariamente a sus impulsos.

4. Los ángeles no influyen en el entendimiento como obrando algo en el interior del entendimiento, sino sólo por parte del objeto, en cuanto que proponen algo inteligible, por lo que nuestro entendimiento es confortado y convencido para asentir. Pero el objeto de la voluntad propuesto por los ángeles no inmuta la voluntad de modo necesario, como queda dicho, y por esto no es semejante.

5. Aquella purificación según la cual los ángeles son purificados pertenece al entendimiento. Pues es purificación de la nesciencia, como dice Dionisio[97] en *De ecclesiastica hierarchia*. Pero si perteneciera al afecto se diría que se purifican como persuadiendo.

6. Aquello que es inferior a la voluntad, como el cuerpo o el apetito sensible, no inmuta a la voluntad como obrando directamente en ella, sino sólo por parte del objeto. Pues el objeto de la voluntad es el bien aprehendido; pero el bien aprehendido por la razón universal sólo mueve mediante la aprehensión particular, como se dice en *De anima*[98], por el hecho de que los actos versan sobre las

---

94 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, V, 15, 1138 a 4ss.

95 *Eclesiástico*, 1, 15.

96 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 3, 1111 a 22ss.

97 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 6, pars 3, §6 (PG 3, 537B; Dion. 1404).

98 Aristóteles, *De anima*, III, 12, 434 a 16.

cosas particulares. Pero por la misma pasión del apetito sensitivo, cuya causa puede ser alguna vez la complexión del cuerpo o cualquier impresión corporal debido a que aquel apetito usa de órgano corporal, la misma aprehensión particular es impedida y algunas veces completamente vinculada, de modo que lo que la razón superior dicta en universal no sea aplicado en acto a esto particular. De manera que la voluntad se mueve apeteciendo aquel bien que le anuncia la aprehensión particular, dejado aquel bien que le anuncia la razón universal. Y así las pasiones de este estilo inclinan a la voluntad pero no la inmutan necesariamente, ya que en poder de la voluntad está reprimir estas pasiones, de manera que el uso de la razón no sea impedido, según lo del *Génesis* (4, 7): "debajo de ti estará el apetito de aquél", a saber, del pecado.

7. Aquél impulso del que allí se hace mención no es de coacción sino de eficaz persuasión, bien sea de modo áspero o bien de manera suave.

ARTÍCULO 10

Si la voluntad y el entendimiento son una sola potencia[99]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Las potencias se distinguen según los objetos. Pero el objeto del entendimiento es la verdad, en cambio, el de la voluntad es el bien. Así pues, como el bien y la verdad son un mismo supuesto y difieren por la razón, parece que el entendimiento y la voluntad son una misma realidad pero difieren sólo por la razón.

2. Según el Filósofo[100] en *De anima*, la voluntad está en la razón. Por tanto, o es lo mismo que la razón o una parte de la razón. Pero la razón es la misma potencia que el entendimiento. Luego también lo es la voluntad.

3. Las potencias del alma se dividen comúnmente en racional, concupiscible e irascible. Pero la voluntad se distingue del irascible y del concupiscible. Luego se contiene bajo la racional.

---

[99] *Summa Theologiae*, I, q. 80, a. 1.

[100] Aristóteles, *De anima*, III, 9, 432 b 5.

4. Allí donde se encuentra el mismo objeto según la realidad y según la razón hay una sola potencia. Pero la voluntad y del entendimiento práctico tienen el mismo objeto según la realidad y según la razón: pues uno y otro parecen ser el bien. Por tanto, el entendimiento práctico no es una potencia distinta de la voluntad. Ahora bien, el entendimiento especulativo no es una potencia distinta del práctico, ya que, según el Filósofo[101] en el *De anima*, "el especulativo se hace práctico por extensión". Luego la voluntad y el entendimiento son una sola potencia en sentido absoluto.

5. Así como para conocer la diferencia de dos cosas entre sí es necesario que sea el mismo el que conozca una y la otra, entre las que se considera la diferencia, así es necesario que sea el mismo el que conoce y el que quiere. Pero para el hecho de que se conozca la diferencia entre alguna de las dos cosas –como entre lo blanco y lo dulce– es necesario que sea la misma potencia la que conozca a ambas, por lo cual prueba el Filósofo[102] en *De anima* que existe el sentido común. Luego por la misma razón es necesario que exista una sola potencia que conoce y que quiere, y así el entendimiento y la voluntad son una sola potencia, como parece.

EN CONTRA

1. Según el Filósofo[103] lo apetitivo del alma es distinto de lo intelectivo. Pero la voluntad se contiene bajo el apetito. Luego la voluntad es una potencia distinta del entendimiento.

2. El entendimiento puede ser coaccionado, según el Filósofo[104] en *Metaphysica*. Pero la voluntad no puede ser coaccionada, como queda dicho[105]. Luego el entendimiento y la voluntad no son una sola potencia.

SOLUCIÓN

La voluntad y el entendimiento son potencias diversas y pertenecen a diversos géneros de potencias. Para mostrarlo hay que saber que como la distinción de las potencias se toma en relación a los actos y a los objetos, no toda diferencia de objetos manifiesta diversidad de potencias, sino sólo la diferencia de objetos en cuanto que son objetos, mas no alguna diferencia accidental que, por así decir, acaezca al objeto el objeto que es: pues al sensible en cuanto que es

---

101 Aristóteles, *De anima*, III, 9, 433 a 1.

102 Aristóteles, *De anima*, III, 2, 426 b 12.

103 Aristóteles, *De anima*, II, 5, 414 a 31; III, 10, 433 a 31.

104 Aristóteles, *Metaphysica*, V, 5, 1015 b 6.

105 *Supra*, a. 8 y a. 9.

sensible le acaece que es animado o inanimado, aunque estas diferencias son esenciales para las mismas realidades que se sienten. Y por eso las potencias sensitivas no se diversifican en razón de estas diferencias, sino en razón de lo audible, lo visible y lo tangible, que son diferencias sensibles en cuanto que sensibles, ya sean sensibles a través de un medio o sin medio. Y, sin duda, cuando las diferencias esenciales de los objetos en cuanto que son objetos se toman como las que dividen por sí algún objeto especial del alma, por esto se diversifican las potencias, pero no los géneros de las potencias; como lo sensible nombra no al objeto del alma en sentido absoluto, sino a cierto objeto que se divide de suyo a través de las mencionadas diferencias. Por lo cual la vista, el oído y el tacto son potencias especiales diversas que pertenecen al mismo género de potencias del alma, a saber, del sentido. Pero cuando dichas diferencias dividen al mismo objeto comúnmente tomado, entonces se conocen diversos géneros de potencias por tal diferencia.

Pero se dice que algo es objeto del alma en cuanto tiene alguna relación al alma. Por tanto, donde encontramos diversas razones de relación al alma, allí encontramos de suyo la diferencia de los objetos del alma, demostrando diversos géneros de potencias del alma. Mas hay una doble relación de la realidad para con el alma: la primera, en cuanto que la misma realidad está en el alma según el modo de ser del alma y no según su modo propio de ser; la segunda, en cuanto que el alma se compara a la realidad en su ser existente. Y así el objeto del alma se da de dos modos: el primero, en cuanto que tiene por naturaleza estar en el alma, no según su ser propio, sino según el modo de ser del alma, esto es, espiritualmente, y esta es la razón de lo cognoscible en cuanto que es cognoscible. El segundo modo es que algo es objeto del alma en cuanto que el alma se inclina y se ordena hacia él según el modo de la misma realidad que existe en ella, y ésta es la razón de lo apetecible en cuanto que es apetecible: por lo cual, lo cognoscitivo y lo apetitivo en el alma constituyen géneros diversos de potencias. En consecuencia, dado que el entendimiento se incluye bajo lo cognoscitivo, y la voluntad bajo lo apetitivo, es necesario que la voluntad y el entendimiento sean potencias diversas también en cuanto al género.

Respuestas

1. La distinción de las potencias no se manifiesta por los objetos considerados según la realidad, sino según la razón, ya que las mismas razones de los objetos especifican a las mismas operaciones de las potencias. Y por esto, donde hay diversa razón de objeto allí encontramos diversa potencia, aunque sea la misma realidad la que cae bajo ambas, como sucede en el caso del bien y de la verdad. Y esto también es claro en las realidades materiales, pues el aire padece por el fuego en la medida en que es cálido en cuanto es aire cálido en potencia; pero en la medida en que el fuego es lúcido padece por el aire en cuanto que es

diáfano, y en el aire no es la misma potencia aquella por la que se dice diáfano y aquélla por la que se dice cálido en potencia, aunque sea el mismo fuego el que obre en una y otra potencia.

2. La potencia se puede considerar de doble modo: o bien en orden al objeto, o en orden a la esencia del alma en la que radica. Pero si la voluntad se considera en orden al objeto, entonces pertenece a un género distinto del alma respecto del entendimiento, y así la voluntad se distingue de la razón y del entendimiento, como queda dicho. Pero si la voluntad se considera según aquello en lo que radica, entonces, dado que la voluntad no tiene órgano corporal como tampoco el entendimiento, la voluntad y el entendimiento se reducen a la misma parte del alma. Y así, el entendimiento o la razón se toma alguna vez en cuanto que incluye en sí a una y otra, y así se dice que la voluntad está en la razón. Y según esto lo racional, incluyendo el entendimiento y la voluntad, se divide frente a lo irascible y lo concupiscible.

3. Y por esto queda clara la solución a la tercera objeción.

4. El objeto del entendimiento práctico no es el bien, sino la verdad referida a la obra.

5. Querer y conocer no son actos de una misma índole, y por esto no pueden pertenecer a una sola potencia como el conocer lo dulce y lo blanco, por lo cual no es semejante.

ARTÍCULO 11

Si la voluntad es potencia más alta que el entendimiento, o al revés[106]

Parece que el entendimiento es más alto y más noble.

OBJECIONES

1. La nobleza del alma consiste en ser a imagen de Dios. Pero el alma es a imagen de Dios según la razón o la inteligencia; por eso San Agustín[107] dice en

---

[106] *In II Sententiarum*, d. 25, a. 2, ad4; *In III Sententiarum*, d. 27, q. 1, a. 4; *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 3 y a. 4, ad1; I-II, q. 3, a. 4, ad4; II-II, q. 23, a. 6, ad1; *Contra Gentes*, III, c. 26; *De caritate*, a. 3, ad12 y ad13.

[107] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, III, c. 20 (PL 34, 292).

De Genesi ad litteram "entendemos que el hombre es hecho a imagen de Dios porque supera a los animales irracionales. Pero eso es la misma razón, mente o inteligencia, o algún otro término, si con él se la denomina más cómodamente". Luego la potencia excelentísima del alma es el entendimiento.

2. Él mismo decía que así como la imagen está en el entendimiento, así también está en la voluntad, ya que la imagen, según San Agustín[108] en *De Trinitate*, se toma según la memoria, la inteligencia y la voluntad. Pero en contra, dado que la nobleza del alma se toma en virtud de la imagen, es necesario que aquella parte del alma donde más propiamente se encuentre la razón de imagen sea la más excelente. Pero si bien la imagen está en la voluntad y en el entendimiento, más propiamente está en el entendimiento que en la voluntad. Por lo cual el Maestro[109] en *Sententiae*, dice que la imagen está en el conocimiento de la verdad, la semejanza en el amor del bien. Luego es necesario que el entendimiento sea más noble que la voluntad.

3. Ya que juzgamos de las potencias por los actos, es necesario que sea más noble aquella potencia cuyo acto es más noble. Pero entender es más noble que querer. Por tanto, el entendimiento es más noble que la voluntad. Se prueba la premisa menor: dado que los actos se especifican por los términos, es necesario que sea más noble aquel acto cuyo término es más noble. Pero el acto del entendimiento es según el movimiento hacia el alma; en cambio, el acto de la voluntad es según el movimiento del alma hacia la realidad. Luego dado que el alma es más noble que las realidades externas, entender será más noble que querer.

4. En todas las cosas ordenadas, en la medida en que algo dista más de lo ínfimo, tanto más alto es. Pero lo ínfimo en las potencias del alma es el sentido. Sin embargo, la voluntad se aproxima más al sentido que al entendimiento, pues la voluntad comunica con las potencias sensitivas en la condición de objeto; pues como el sentido es de las realidades particulares, así también la voluntad, ya que queremos la salud particular y no lo universal, que es la salud. Ahora bien, el entendimiento versa sobre las cosas universales. Luego el entendimiento es una potencia más alta que la voluntad.

5. El que gobierna es más noble que el gobernado. Pero el entendimiento rige la voluntad. Luego es más noble que la voluntad.

6. Aquello de lo que algo procede, tiene autoridad y grandeza sobre eso mismo si son diversos en esencia. Pero la inteligencia procede de la memoria como el Hijo del Padre; en cambio, la voluntad procede de la memoria y de la inteligencia como el Espíritu Santo del Padre y del Hijo. Luego la inteligencia tiene autoridad respecto de la voluntad y es mayor y más poderosa que ella.

---

[108] San Agustín, *De Trinitate*, X, c. 12 (PL 42, 984).

[109] Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 16, c. 3.

7. En la medida en que un acto es más simple e inmaterial, tanto más noble es. Pero el acto del entendimiento es más simple e inmaterial que el de la voluntad, ya que el entendimiento abstrae de la materia pero no la voluntad. Luego el acto del entendimiento es más noble que el de la voluntad.

8. El entendimiento en el alma se compara al esplendor en las realidades materiales; en cambio, la voluntad o el afecto se compara al calor, como es claro por las afirmaciones de los santos. Pero el esplendor es más noble que el calor, ya que es la cualidad más noble de los cuerpos. Luego también el entendimiento es más noble que la voluntad.

9. Aquello que es propio del hombre en cuanto que es hombre, según el Filósofo[110] en *Ethica*, es más noble que lo que es común al hombre y a otros animales. Pero entender es propio del hombre; en cambio, querer también conviene a otros animales, por lo cual el Filósofo[111] dice en *Ethica* que "de lo voluntario participan los niños y los animales". Luego el entendimiento es más noble que la voluntad.

10. Cuanto algo es más cercano al fin más noble es, ya que la razón de bondad se toma del fin en aquello que es para el fin; pero parece que el entendimiento es más cercano al fin que la voluntad: pues el hombre alcanza el fin antes por el entendimiento conociéndolo que por la voluntad apeteciéndolo. Luego el entendimiento es más noble que la voluntad.

11. Según San Gregorio[112] en *Moralia* "la vida contemplativa es de mayor mérito que la activa". Pero la contemplativa pertenece al entendimiento; en cambio, la activa a la voluntad. Luego el entendimiento es más noble que la voluntad.

12. El Filósofo dice en *Ethica*[113] que el entendimiento es lo óptimo de todas las cosas que están en nosotros. Luego es más noble que la voluntad.

EN CONTRA

1. A potencia más perfecta, más perfecto es el hábito. Pero el hábito que perfecciona la voluntad, a saber, la caridad, es más noble que la fe y la ciencia que perfeccionan al entendimiento, como es claro por el Apóstol en *1 Corintios* (13, 2). Luego la voluntad es más noble que el entendimiento.

2. Aquello que es libre respecto de sí es más noble que lo no libre. Pero el entendimiento no es libre respecto de sí, ya que puede ser coaccionado. En

---

110 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, X, 8, 1178 b 24ss.

111 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 4, 1111 b 8.

112 San Gregorio Magno, *Moralia*, VI, c. 37 (PL 75, 764D).

113 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, X, 7, 1177 b 27ss.

cambio, la voluntad es libre ya que no puede ser coaccionada. Luego la voluntad es más noble que el entendimiento.

3. El orden de las potencias es según el orden de los objetos. Pero el bien, que es objeto de la voluntad, es más noble que la verdad, que es objeto del entendimiento. Luego también la voluntad es más noble que el entendimiento.

4. Según Dionisio[114] en *De divinis nominibus*, en la medida en que una de las participaciones divinas es más común, tanto más noble es. Pero la voluntad es más común que el entendimiento, ya que algunas cosas que participan de la voluntad no participan del entendimiento, como antes se ha dicho. Luego la voluntad es más noble que el entendimiento.

5. Cuanto algo es más cercano a Dios, tanto más noble es. Pero la voluntad se aproxima más a Dios que el entendimiento, ya que, como dice Hugo de San Víctor[115] en *De caelestis hierarchiae*: "el amor entra allí donde el conocimiento queda fuera"; pues amamos a Dios más de lo que podemos conocer de él. Luego la voluntad es más noble que el entendimiento.

SOLUCIÓN

Algo se puede llamar más eminente que otro no sólo de modo absoluto, sino también según algún respecto. Pero para mostrar que algo es más simple que otro, es necesario que su comparación se tome por parte de sus características esenciales, y no por parte de las accidentales, ya que por esto se manifestaría que uno es más eminente que el otro accidentalmente. Al igual que el hombre si se compara al león en cuanto a las diferencias esenciales es en sentido absoluto más noble que el león, en tanto que el hombre es animal racional y el león es irracional. Sin embargo, el león es más excelente que el hombre si se compara la fortaleza corporal, pero esto es ser más noble accidentalmente. Así pues, para considerar cuál de estas potencias –la voluntad o el entendimiento– es más poderosa en sentido absoluto, se debe considerar esto desde sus diferencias esenciales.

Pero la perfección y la dignidad del entendimiento consiste en que las especies de las realidades entendidas están en el mismo entendimiento, en cuanto entiende en acto, y en ello se considera toda su dignidad. Pero la nobleza de la voluntad y de su acto consiste en que el alma se ordena a alguna realidad noble según el ser que aquella realidad tiene en sí misma. Pero es más perfecto, hablando en sentido simple y absoluto, tener en sí la nobleza de otra realidad que compararse a una realidad noble que existe fuera. Por lo cual, la voluntad y el entendimiento, si se consideran de modo absoluto, no comparándolas a esta o

---

114 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 5, §3 (PG 3, 817A; Dion. 327).

115 Hugo de San Víctor, *De caelestis hierarchiae*, VI, c. 7 (PL 175, 1038 D).

aquella realidad, tienen este orden, que el entendimiento es en sentido absoluto más eminente que la voluntad.

Pero sucede que, en cierto modo, es más eminente referirse a una realidad noble –que posee la nobleza en sí misma–, cuando algo posee la nobleza de aquella realidad de modo muy inferior al que aquella realidad tiene en sí misma. Pero si la nobleza de una cosa se encuentra en otra de un modo igualmente noble o de un modo más noble que en la realidad en la que se encuentra, entonces sin ninguna duda será más noble lo que tiene en sí la nobleza de otra cosa que aquello que se ordena a cualquier realidad noble en sí misma. Pero el entendimiento percibe las formas de las realidades superiores que están en el alma de modo inferior a como están en las mismas realidades: pues se recibe algo en el entendimiento según el modo de éste, como se dice en *De causis*[116]. Y por la misma razón, las formas de esas realidades que son inferiores al alma, como son las realidades corporales, están de modo más noble en el alma que en las mismas realidades.

Así pues, se pueden comparar el entendimiento y la voluntad de tres modos. El primero, de manera absoluta y universal, no respecto de esta o aquella realidad, y así el entendimiento es más eminente que la voluntad, como en alguna realidad tener dignidad es más perfecto que referirse a su nobleza. El segundo, en relación a las realidades materiales sensibles, y así de nuevo el entendimiento es más noble en sentido absoluto que la voluntad, como por ejemplo entender la piedra es más noble que querer la piedra, ya que la forma de la piedra está de modo más noble en el entendimiento –en cuanto entendida por el entendimiento–, que en sí misma –en cuanto deseada por la voluntad–. El tercero, en relación a las realidades divinas que son superiores al alma, querer es más eminente que entender, como querer o amar a Dios es más eminente que conocer, ya que la misma bondad divina está de modo más perfecto en Dios mismo –en cuanto que es deseada por la voluntad–, que si es participada en nosotros –en cuanto que es conocida por el entendimiento–.

RESPUESTAS[117]

1. San Agustín considera razón e inteligencia a toda la parte intelectiva, que comprehende en sí misma tanto la aprehensión del entendimiento como el apetito de la voluntad. Y así, la voluntad no queda excluida de la imagen.

2. El Maestro apropia la imagen a la razón porque es anterior, pero apropia la semejanza al amor porque, en relación a Dios, el conocimiento se completa

---

[116] *De causis*, com. 8 (7).

[117] Según indica la Edición Leonina, *aquí falta el dictado original*.

por el amor, como la imagen se perfecciona y embellece por los colores y otras cosas de este estilo por las cuales se hace semejante al ejemplar.

3. Aquella razón es válida para aquellas realidades respecto de las cuales el alma es más noble. Pero esa misma razón puede probar la preeminencia de la voluntad en comparación a las realidades más nobles que el alma.

4. La voluntad sólo comunica el objeto con los sentidos en tanto se dirige a las realidades sensibles, que son inferiores al alma. Pero en cuanto se dirige a las realidades inteligibles y divinas, se distancia más de los sentidos que el entendimiento, ya que el entendimiento puede captar de las realidades divinas menos de lo que el amor puede apetecer y amar.

5. El entendimiento rige la voluntad no como inclinándola hacia lo que ella tiende, sino como mostrándole aquello a lo que debe tender. Por tanto, cuando el entendimiento muestra algo noble en menor grado que la inclinación de la voluntad que tiende hacia él, la voluntad es más poderosa que el entendimiento.

6. La voluntad no procede directamente de la inteligencia, sino de la esencia del alma, presupuesta la inteligencia. Por ello, no se manifiesta el orden de dignidad, sino sólo el orden de origen, por el cual el entendimiento es naturalmente anterior a la voluntad.

7. El entendimiento sólo abstrae de la materia cuando entiende las realidades sensibles y materiales. Pero cuando entiende las realidades que están sobre él no abstrae, sino que más bien recibe esas realidades menos simplemente de lo que son en sí mismas. Por lo cual, el acto de la voluntad, que se dirige hacia las mismas realidades en cuanto que son en sí mismas, permanece de modo más simple y noble.

8. Aquellas expresiones por las que las que el entendimiento se compara al esplendor y el afecto al calor son metafóricas. Y por ellas, como dice el Maestro[118] en *Sententiae*, no debe ser llevada la argumentación. También Dionisio[119] dice en la *Epistola ad Titum* que la teología simbólica no es argumentativa.

9. Así como entender es sólo propio del hombre, así también querer, aunque apetecer sea propio de otros además del hombre.

10. Aunque el alma se compare a Dios antes por el entendimiento que por el afecto, sin embargo, más perfectamente accede a él el afecto que el entendimiento, como queda dicho.

11. De la contemplación no se excluye a la voluntad, por lo cual San Gregorio[120] dice en *Super Ezechielem* que la vida contemplativa es amar a Dios y al

---

[118] Pedro Lombardo, *Sententiae*, III, d. 11, c. 2.

[119] Pseudo-Dionisio Areopagita, *Epistola ad Titum*, §1 (PG 3, 1105D; Dion. 637).

[120] San Gregorio Magno, *Super Ezechielem*, II, hom. 2 (PL 76, 953A).

prójimo: por eso la eminencia de la vida contemplativa respecto de la activa no prejuzga a la voluntad.

12. El Filósofo considera al entendimiento en cuanto se toma por toda la parte intelectiva, que comprehende en sí también a la voluntad. O bien puede puede decirse que considera al entendimiento y a las demás potencias del alma de modo absoluto, no según se refieran a éste o aquel objeto.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1. La caridad es el hábito que perfecciona la voluntad en el orden a Dios. Y en este orden la voluntad es más noble que el entendimiento.

2. La libertad de la voluntad no manifiesta que ella sea más noble de modo absoluto sino que es más noble en el mover, lo cual se aclarará más por los argumentos siguientes.

3. Aunque la verdad sea cierto bien, pues es el bien del entendimiento como es claro por el Filósofo[121] en la *Ethica*, no hay que decir que el bien sea más noble que la verdad –como tampoco que el animal sea más noble que el hombre, ya que el hombre incluye en sí la nobleza del animal y añade algo más. Pues ahora se habla de la verdad y del bien en cuanto objetos de la voluntad y del entendimiento.

4. El querer no se encuentra en más realidades que el entender, aunque el apetecer se encuentre en más. Con todo, hay que saber que en este argumento no se introduce la autoridad de Dionisio según lo que él afirmaba por dos motivos. En primer lugar, porque Dionisio habla de cuando uno se incluye en el otro, como el ser en el vivir y el vivir en el entender, por lo que dice que uno es más simple que otro. En segundo lugar porque, aunque la participación que es más simple es más noble, sin embargo, si se toma del modo en que se encuentra en las realidades carentes de participaciones sobreañadidas, será menos noble; como el ser, que es más noble que el vivir, considerado en el modo en el que está en los seres inanimados, será menos noble que el ser de los vivientes que es el vivir. Y así no es necesario que eso que está en muchos siempre sea más noble, pues de otro modo sería necesario decir que el sentido es más noble que el entendimiento y la potencia nutritiva que la sensitiva.

5. Aquel argumento procede de la voluntad en orden a Dios y así se concede que es más noble.

---

[121] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 2, 1139 a 27.

ARTÍCULO 12

Si la voluntad mueve al entendimiento y a otras potencias del alma[122]

Parece que no.

OBJECIONES

1. El que mueve es naturalmente anterior al móvil. Pero la voluntad es posterior al entendimiento: pues sólo se ama o se desea lo que es conocido, según San Agustín[123] en *De Trinitate*. Luego la voluntad no mueve al entendimiento.

2. Si la voluntad mueve al entendimiento a su acto, se sigue que el entendimiento entiende porque la voluntad quiere que él entienda. Pero la voluntad sólo quiere algo si ya ha sido entendido. Por tanto, el entendimiento conoció su propio entender antes que la voluntad lo quisiera. Ahora bien, antes de que el entendimiento lo entendiera, es necesario establecer que la voluntad lo quería, ya que se afirma que el entendimiento es movido por la voluntad. Por consiguiente sería necesario proceder al infinito, lo cual es imposible. Luego la voluntad no mueve al entendimiento.

3. Toda potencia pasiva es movida por su objeto. Pero la voluntad es potencia pasiva, pues es apetito que mueve pero que es movido, como se dice en *De anima*[124]. Por tanto, es movida por su objeto. Pero su objeto es el bien entendido o aprehendido, como se dice en *De anima*[125]. Luego el entendimiento u otra potencia aprehensiva mueve a la voluntad y no al revés.

4. Si se dice que una potencia mueve a otra, esto sólo es por el imperio que tiene una sobre otra. Pero imperar es propio de la razón, como se dice en *Ethica*[126]. Luego es propio de ella y no de la voluntad mover a las otras potencias.

5. Según San Agustín[127] en *De Genesi ad litteram*, lo que mueve y lo que obra es más noble que lo movido y lo hecho. Pero el entendimiento, al menos respecto de los sensibles, es más noble que la voluntad, como queda dicho[128].

---

122 *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 4; I-II, q. 9, a. 1.

123 San Agustín, *De Trinitate*, X, c. 1 (PL 42, 971).

124 Aristóteles, *De anima*, III, 10, 433 b 16.

125 Aristóteles, *De anima*, III, 10, 433 b 11.

126 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 13, 1102 b 30.

127 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 16 (PL 34, 467).

128 *Supra*, a. 11.

Luego al menos respecto de estos, el entendimiento no es movido por la voluntad.

EN CONTRA

1. San Anselmo[129] dice en el libro *De similitudinibus*, que la voluntad mueve a todas las potencias del alma.

2. Según San Agustín[130] en *De Genesi ad litteram*, todo movimiento procede de lo inmóvil. Pero entre las potencias del alma sólo la voluntad es la que es inmóvil por el hecho de que no puede ser coaccionada por nada. Luego todas las demás potencias son movidas por la voluntad.

3. Según el Filósofo[131] en *Metaphysica*, todo movimiento es por el fin. Pero el bien y el fin son el objeto de la voluntad. Luego la voluntad mueve a las otras potencias.

4. Según San Agustín[132] el amor hace en los espíritus lo que el peso en los cuerpos. Pero el peso mueve a los cuerpos. Luego el amor de la voluntad mueve a las potencias espirituales del alma.

SOLUCIÓN

El entendimiento mueve a la voluntad de algún modo y la voluntad mueve al entendimiento y a las otras potencias de otro modo. Para su explicación, debe saberse que se dice que tanto el fin como la eficiencia mueven, pero de diverso modo. Pues como en cualquier acción se consideran dos cosas, a saber, el agente y la razón de actuar –como en el calentar, el fuego es el agente y el calor la razón de obrar–, así también en el mover se dice que el fin mueve como la razón de mover, pero la eficiencia como el agente movido [*agens motum*], esto es educiendo al móvil de la potencia al acto. Pero la razón de obrar es la forma del agente por la cual obra. Por lo cual, es necesario que inhiera en el agente para que obre. Pero no inhiere según el ser perfecto de la naturaleza, ya que tenido éste, descansa el movimiento; sino que inhiere en el agente por modo de intención, pues el fin es previo en la intención pero posterior en el ser, y por esto el fin propiamente preexiste en el que mueve según el entendimiento, del cual es propio recibir algo por modo de intención y no según el ser de la naturaleza. En consecuencia, el entendimiento mueve a la voluntad según el modo por el que

---

129 Pseudo-Anselmo (Eadmerus), *De similitudinibus*, c. 2 (PL 159, 605C).

130 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VIII, c. 21 (PL 34, 388 ss.).

131 Aristóteles, *Metaphysica*, II, 2, 994 b 13.

132 Cfr. San Agustín, *De civitate Dei*, XI, c. 28 (PL 41, 342); *Confessiones*, XIII, c. 9 (PL 32, 849); *Epistola 55*, c. 10 (PL 33, 212); *Epistola 157*, c. 2 (PL 33, 677).

se dice que el fin mueve, a saber, en cuanto preconcibe la razón de fin y la propone a la voluntad.

Pero mover por modo de causa agente es propio de la voluntad y no del entendimiento, por el hecho de que la voluntad se refiere a las realidades en lo que son en sí mismas. Pero el entendimiento se refiere a las realidades en cuanto que están en el alma de modo espiritual: actuar y ser movido conviene a las realidades según el ser propio por el cual subsisten en sí mismas y no según que están en el alma por modo de intención; pues el calor no calienta en el alma sino en el fuego. Y así la relación de la voluntad con las realidades es según lo que compete al movimiento de éstas, pero no la relación al entendimiento. Y además, el acto de la voluntad es cierta inclinación hacia algo, pero no el acto del entendimiento. No obstante, la inclinación es la disposición del que mueve en cuanto mueve a modo de causa eficiente: por lo cual es evidente que es propio de la voluntad –y no del entendimiento– mover a modo de causa agente.

Sin embargo, a las potencias superiores del alma, por el hecho de que son inmateriales, les compete reflexionar sobre sí mismas: por ello, tanto la voluntad como el entendimiento reflexionan ambos sobre sí, uno sobre otro, sobre la esencia del alma y sobre todas sus otras potencias. Pues el entendimiento se entiende, entiende la voluntad y la esencia del alma y todas las potencias del alma. Y de modo semejante, la voluntad quiere quererse, y que el entendimiento entienda, y quiere que el alma exista, y así con las demás. Pero como alguna potencia versa sobre otra, se remite a ella en cuanto a su propiedad, como el entendimiento cuando entiende que la voluntad quiere, toma en sí mismo la razón de querer. Por lo cual, también la misma voluntad, cuando versa sobre las potencias del alma, versa sobre ellas como sobre realidades a las cuales les conviene el movimiento y la operación, e inclina a cada una a su propia operación. Y así, la voluntad mueve por modo de causa agente no sólo las realidades exteriores, sino también las mismas potencias del alma.

RESPUESTAS

1. Como en la reflexión hay cierta semejanza del movimiento circular, en el cual lo último del movimiento es lo que era el primer principio, así es necesario decir que en la reflexión aquello que al principio era anterior en un segundo momento deviene posterior. Y por eso, aunque el entendimiento sea anterior a la voluntad en sentido absoluto, sin embargo, por reflexión se vuelve posterior a la voluntad; y de esta suerte la voluntad puede mover al entendimiento.

2. No existe proceso al infinito; pues está establecido en el apetito natural que el entendimiento sea inclinado a su acto.

3. Aquel argumento manifiesta que el entendimiento mueve a modo de fin; pues de este modo se comporta el bien aprehendido respecto a la voluntad.

4. El imperio es propio de la voluntad y de la razón en cuanto a cosas diversas: en efecto, de la voluntad en cuanto que el imperio conlleva cierta inclinación, pero de la razón en cuanto que esta inclinación se distribuye y ordena para que sea seguida por esto o por aquello.

5. Una potencia prevalece sobre otra en aquello que le es propio, como el tacto, referido al calor, que siente por sí mismo, es más perfecto que la vista, que lo siente por accidente. Y de modo semejante el entendimiento se refiere de modo más completo a la verdad que la voluntad, y al revés, la voluntad se refiere al bien que está en las realidades de modo más perfecto que el entendimiento. Por lo cual, aunque el entendimiento sea más noble que la voluntad en sentido absoluto, sin embargo, al menos respecto de algunas cosas, en cuanto al mover –que compete a la voluntad por propia razón de objeto–, la voluntad es más noble.

ARTÍCULO 13

Si la intención es un acto de la voluntad[133]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Sobre *Lucas* (11, 34): "la luz de tu cuerpo son tus ojos", la *Glossa*[134] interpreta "esto es la intención". Pero el ojo en el alma es la razón o el entendimiento. Luego la intención pertenece a la razón o al entendimiento y no a la voluntad.

2. Mas podría decirse que es propio de la voluntad en orden a la razón, y por lo tanto, es comparado al ojo. Pero en contra, el acto de la potencia primera y superior no depende del acto de la posterior. Sin embargo, la voluntad es previa al entendimiento en el obrar, puesto que la voluntad mueve al entendimiento, como queda dicho[135]. Por consiguiente, el acto de la voluntad no depende de la razón. Luego si la intención fuese propia del acto de la voluntad, de ningún modo pertenecería a la razón.

---

[133] *In II Sententiarum*, d. 38, q. 1, a. 3; *Summa Theologiae*, I-II, q. 12, a. 1.

[134] *Glossa ordinaria* a *Lucas*, 11, 34.

[135] *Supra*, a. 12.

3. Mas podría decirse que según esto el acto de la voluntad depende de la razón en cuanto que para querer se requiere previamente el conocimiento de lo querido; y así la intención, aunque sea un acto de la voluntad, sin embargo, es de algún modo de la razón. Pero en contra, no hay ningún acto de la voluntad que no requiera previamente conocimiento. Por tanto, según esto, ningún acto se debería atribuir a la voluntad en sentido absoluto –ni el querer, ni el amar–, sino a la voluntad y a la razón conjuntamente, lo cual es falso. Luego también lo primero, a saber, que la intención sea acto de la voluntad.

4. El mismo nombre 'intención' conlleva relación al fin. Pero referir algo al fin pertenece a la razón. Luego la intención es de la razón y no de la voluntad.

5. Mas podría decirse que en la inención no sólo hay relación al fin sino también al acto de la voluntad que se refiere al fin. Y ambos son significados por el término intención. Pero en contra, aquel acto de relación al fin subyace como lo material a lo formal. Pero algo se denomina más por lo formal que por lo material. Luego la intención se denomina más por aquello que es propio de la razón que por aquello que es propio de la voluntad, y así se debe poner como acto de la razón más que de la voluntad.

6. Al igual que el primer motor dirige toda la naturaleza, así la razón dirige la voluntad. Pero la intención en las realidades naturales se atribuye más propiamente al primer motor que a las mismas realidades naturales, puesto que sólo se dice que las realidades naturales tienden a algo en cuanto son dirigidas por el primer motor. Luego también en las potencias del alma la intención debe atribuirse más a la razón que a la voluntad.

7. La intención, propiamente hablando, sólo es de quien conoce. Pero la voluntad no es cognoscente. Luego la intención no es propia de la voluntad.

8. No puede haber un único acto de aquellas cosas que en modo alguno son algo uno. Pero la voluntad y la razón de ninguna manera son una, puesto que incluso pertenecen a diversos géneros de potencias del alma, ya que la voluntad está en lo apetitivo y la razón en lo intelectivo. Luego la razón y la voluntad no pueden tener un único acto, y así, si la intención es de algún modo acto de la razón, no será acto de la voluntad.

9. La voluntad, según el Filósofo en la *Ethica*[136], es sólo del fin. Pero el fin es uno sólo en un orden. Por tanto, la voluntad según su acto se refiere sólo a algo uno. Ahora bien, allí donde hay sólo uno no existe orden. Luego, puesto que la intención conlleva orden, parece que de ningún modo es de la voluntad.

10. La intención no parece ser otra cosa que la dirección de la voluntad hacia el fin último. Pero dirigir a la voluntad es propio de la razón. Luego la intención pertenece a la razón.

---

[136] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 4, 1111 b 26.

11. Así como en la perversidad del pecado el error es propio de la razón, el desprecio es propio del irascible, el desorden de la voluntad es propio del concupiscible, así, por el contrario, en la restauración del alma la fe es de la razón, la esperanza del irascible y la caridad del concupiscible. Pero la fe, según San Agustín, es la que "dirige la intención"[137]. Luego la intención es propia de la razón.

12. Según el Filósofo[138] en *Ethica*, la voluntad es de lo posible y de lo imposible, pero la intención es sólo de lo posible. Luego la intención no es propia de la voluntad.

13. Lo que no está en el alma no está en la voluntad. Pero la intención no está en el alma, porque ni es potencia –pues entonces sería natural, y en ella no consistiría el mérito–, ni es hábito –pues de ese modo existiría en el que duerme–, ni es pasión –pues pertenecería a la parte sensitiva, como es claro por el Filósofo[139] en la *Physica*–. Pero sólo existen estas tres en el alma, como se dice en la *Ethica*[140]. Luego la intención no está en la voluntad.

14. Ordenar es propio de la razón ya que pertenece al sabio, como se dice en *Metaphysica*[141]. Pero la intención es cierta ordenación hacia el fin. Luego es propia de la razón.

15. La intención es propia de lo que dista del fin, pues esta preposición "in" [*in-tentio*] implica distancia. Pero la razón dista más del fin que la voluntad, ya que la razón sólo demuestra el fin, pero la voluntad se adhiere al fin como a su propio objeto. Luego tender [*intendere*] es más propio de la razón que de la voluntad.

16. Todo acto de la voluntad o es de ella absolutamente, o por referencia a las potencias superiores, o por referencia a las inferiores. Pero el tender no es acto de la voluntad de modo absoluto, ya que así sería lo mismo que el querer o el amar. Ni tampoco es acto suyo en orden a lo superior, esto es, a la razón, pues entonces su acto es elegir. Ni lo es en orden a las inferiores, ya que así su acto propio es imperar. Luego de ningún modo tender [*intendere*] es un acto de la voluntad.

---

137 San Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, XXXI, n. 4 (PL 36, 259).

138 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 4, 1111 b 20.

139 Aristóteles, *Physica*, VII, 4, 248 b 27.

140 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 4, 1105 b 20.

141 Aristóteles, *Metaphysica*, I, 2, 982 a 17.

EN CONTRA

1. La intención es sólo del fin. Pero el fin y el bien son objeto de la voluntad. Luego la intención pertenece a la voluntad.

2. Tender es cierto proseguir. Pero la prosecución o la huida pertenecen a la voluntad, no a la razón, a la cual pertenece sólo decir que algo debe ser proseguido o huido. Luego la intención es propia de la voluntad.

3. Todo mérito consiste en la voluntad. Pero la intención es meritoria, y principalmente por razón de ella se toma el mérito o el demérito. Luego la intención es propia de la voluntad.

4. San Ambrosio[142] dice "el afecto impone el nombre a tu obra". Pero el acto se juzga como bueno o malo por la intención. Luego la intención parece estar contenida en el afecto, y así parece que es propia de la voluntad y no de la razón.

SOLUCIÓN

La intención es un acto de la voluntad; lo cual parece ser manifiesto, sin duda, por su objeto. Pues es necesario que la potencia y el acto convengan en el objeto, ya que la potencia sólo se ordena al objeto mediante el acto, pues es necesario que la potencia visiva y la visión tengan el mismo objeto, a saber, el color. Luego como el objeto de este acto –que es la intención–, es el bien que es fin –el cual también es objeto de la voluntad–, es necesario que la intención sea un acto de la voluntad. Pero no es acto de la voluntad de modo absoluto, sino en orden a la razón.

Para mostrarlo debe saberse que siempre que hay dos agentes ordenados, según el agente se podrá mover u obrar de dos modos: el primero, en cuanto compete a su naturaleza; el segundo, en lo que compete a la naturaleza del agente superior. Pues la impresión del agente superior permanece en el inferior, y por esto el agente inferior no sólo obra por la propia acción, sino también por la acción del agente superior. Así como la esfera del sol se mueve por el propio movimiento, que se cumple en el espacio de un año, y por el movimiento del primer móvil que es el movimiento diurno; de modo semejante el agua se mueve por movimiento propio tendiendo al centro, y tiene cierto movimiento por la impresión de la luna que la mueve, como es claro en el flujo y reflujo del mar. Pero los cuerpos mixtos tienen ciertas operaciones propias que siguen a la naturaleza de los cuatro elementos, como tender hacia abajo, calentar o enfriar; y tienen otras operaciones por la impresión de los cuerpos celestes, como el imán atrae el hierro. Y aunque toda acción del agente inferior se haga presuponiendo la acción del superior, con todo, aquella acción que le compete según su natura-

---

142 San Ambrosio, *De officiis*, I, c. 30 (PL 16, 71B).

leza se le atribuye de modo absoluto, como al agua moverse hacia abajo. Pero aquella que le compete por impresión del agente superior no se le atribuye de modo absoluto, sino en orden a algo, como el flujo y reflujo se dice que es movimiento propio del mar no en cuanto que es agua, sino en cuanto que es movido por la luna.

Sin embargo, la razón y la voluntad son ciertas potencias operativas ordenadas entre sí. Y considerándolas de modo absoluto, la razón es anterior, aunque por reflexión la voluntad se vuelve previa y superior en cuanto mueve a la razón. Por lo cual, la voluntad puede tener un doble acto: el primero, que le compete según su naturaleza en cuanto que tiende al objeto propio de manera absoluta, y este acto se atribuye a la voluntad en sentido absoluto, como querer o amar, aunque también para este acto se presuponga el acto de la razón. El segundo acto, le compete según lo que queda en la voluntad por la impresión de la razón. Pues como es propio de la razón ordenar y comparar, siempre que en el acto de la voluntad aparece alguna comparación u ordenación, tal acto será de la voluntad no de modo absoluto sino en orden a la razón. Y de este modo tender es acto de la voluntad, ya que tender sólo parece ser que, por el hecho de que uno quiere a otro, tiende a ello como a un fin. Y de esta manera tender difiere en esto de querer, que querer tiende al fin de modo absoluto, pero tender dice orden al fin según que el fin es al que se ordenan esas cosas que son hacia el fin. Pues ya que la voluntad se mueve a su objeto que le es propuesto por la razón, se mueve de diversa manera en cuanto que le es propuesto de diverso modo. Por eso, dado que la razón le propone algo como bien absoluto, la voluntad se mueve hacia aquello absolutamente, y esto es querer. Pero cuando le propone algo bajo la razón de un bien al cual otras cosas se ordenan como al fin, entonces tiende a aquél con cierto orden, que encontramos en el acto de la voluntad no según su naturaleza propia, sino según la exigencia de la razón, y así tender es acto de la voluntad en orden a la razón.

RESPUESTAS

1. La intención se asemeja al ojo en virtud de lo que es propio de la razón y que se encuentra en la intención.

2. También la razón mueve en cierto modo a la voluntad, y la voluntad en cierto modo a la razón como es claro de lo dicho. Y de esta manera una y otra son previas mutuamente por diversos respectos, y a ambas se les puede atribuir un acto en orden a la otra.

3. Aunque cualquier acto de la voluntad presuponga el conocimiento de la razón, sin embargo, no siempre aparece en el acto de la voluntad lo que es propio de la razón, como es claro de lo dicho, por lo cual el argumento no concluye.

4. La relación activa al fin es propia de la razón, pues es propio de ella referirse al fin. Pero la relación pasiva puede ser de cualquier cosa, sea directa, o relacionada al fin por la razón, y así puede pertenecer también a la voluntad. Y este modo de relación al fin pertenece a la intención.

5. Y por esto queda clara la solución al quinto argumento.

6. En el primer motor no sólo se encuentra el conocimiento, sino también la voluntad, y por esto propiamente puede atribuírsele intención. Pero a la razón sólo le corresponde el conocimiento. Por lo cual no es semejante.

7. Tender también es propio del que no conoce, puesto que también las realidades naturales tienden al fin, aunque el tender presuponga algún conocimiento. Pero si hablamos de la intención animal, entonces ella sólo es propia del que conoce, como también el querer. Pero no es necesario que el tender y el querer sean actos de la misma potencia de la que es propio conocer, sino del mismo supuesto, pues no se dice que conocer o tender sean propiamente de alguna potencia, sino del supuesto mediante la potencia.

8. La razón y la voluntad son una sola cosa en el orden, como se dice que el universo es uno. Y de esta suerte nada prohibe que un acto sea de ambas, de una, sin duda, inmediatamente, pero de la otra mediatamente.

9. Aunque la voluntad sea principalmente del fin porque aquello que es para el fin sólo es deseado por el fin, sin embargo, la voluntad también es de aquello cosas que es hacia el fin. Pues dado que el Filósofo[143] dice en *Ethica* que "la voluntad es del fin, la elección de aquello que es hacia el fin", no por esto se dice que la voluntad siempre sea del fin, aunque lo sea alguna vez y principalmente. Y porque la elección nunca es del fin se manifiesta que no es lo mismo elegir que querer.

10. La dirección activa hacia el fin pertenece a la razón, pero la pasiva puede pertenecer a la voluntad, y así correspode a la intención.

11. La fe dirige la intención como la razón a la voluntad. Por lo cual, al igual que la fe es propia de la razón, así la intención lo es de la voluntad.

12. La voluntad no versa sobre lo imposible siempre, sino alguna vez. Y esto basta, según la intención del Filósofo, para mostrar la diferencia entre la voluntad y la elección, la cual es siempre de lo posible, a saber, de modo que elegir no sea siempre lo mismo que querer. Y de modo semejante tender tampoco es lo mismo que querer, pero por esto no se excluye que sea acto de la voluntad.

13. La intención es un acto del alma. Pero en aquella división tripartita del Filósofo no se contienen las acciones del alma, ya que las acciones no son del alma como existentes en ella [*in anima*], sino más bien como procedentes de

---

143 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 4, 1111 b 26.

ella [*ab anima*]. Pero se puede decir que las acciones se encuadran bajo los hábitos como lo principiado se contiene en su principio.

14. Es propio de la razón ordenar, pero ser ordenado puede ser propio de la voluntad. Y de este modo la intención comporta ordenación.

15. Aquel argumento concluiría si sólo se requiriese para la intención la sola distancia. Pero se requiere la inclinación con alguna distancia, la cual inclinación, sin duda, compete a la voluntad y no a la razón. Por lo cual el argumento no concluye.

16. La intención es un acto de la voluntad en orden a la razón que ordena al fin aquello que es para el fin. Pero la elección es acto de la voluntad en orden a la razón que compara entre sí esas cosas que son hacia el fin. Y por esto difieren la intención y la elección.

ARTÍCULO 14

Si la voluntad quiere el fin con el mismo movimiento con el que tiende a aquello que es hacia el fin[144]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Es imposible que un mismo acto sea a la vez bueno o malo. Pero sucede que la voluntad puede ser mala con una buena intención, como cuando alguien quiere robar para dar limosna. Luego no es el mismo el acto de la intención y el de la voluntad.

2. Según el Filósofo en la *Ethica*[145] el movimiento que termina en el medio y el que termina en el extremo difieren en especie. Pero aquello que es hacia el fin y el fin se relacionan en cierto modo como medio y extremo. Luego la intención del fin y la voluntad de aquello que es hacia el fin difieren en especie. Y de este modo no son un solo acto.

3. Según el Filósofo[146] en la *Ethica*, los fines en las ciencias prácticas son como los principios en las demostrativas. Pero no es lo mismo el acto del enten-

---

144 *In II Sententiarum*, d. 38, a. 4; *Summa Theologiae*, I-II, q. 8, a. 3; q. 12, a. 4.

145 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, X, 3, 1174 a 19ss.

146 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 13, 1144 a 31; VII, 9, 1151 a 16.

dimiento especulativo por el cual se entienden los principios y el acto por el que se consideran las conclusiones: lo cual es manifiesto porque proceden de diversos hábitos, pues el entendimiento es el hábito de los principios, pero la ciencia lo es de las conclusiones. Luego en lo operable no es lo mismo el acto de la voluntad por el que tendemos al fin y el acto por el que queremos esas cosas que son hacia el fin.

4. Los actos se distinguen por los objetos. Pero el fin y lo que es hacia el fin son diversos. Luego no es el mismo acto la intención del fin y la voluntad de lo que es hacia el fin.

EN CONTRA

1. No pueden darse a la vez dos actos de una misma potencia. Pero la voluntad a la vez que quiere lo que es hacia el fin, tiende al fin. Luego la intención al fin y la voluntad que es hacia el fin no son diversos actos.

2. Así como la luz es la visibilidad para el color, así el fin es la apetibilidad para aquello que es hacia el fin. Pero con el mismo acto la vista ve el color y la luz. Luego con el mismo acto la voluntad quiere lo que es hacia el fin y tiende al fin.

SOLUCIÓN

Acerca de esta cuestión hay una doble opinión, como dice el Maestro[147] en *Sententiae*. Unos dijeron que un acto es la voluntad de lo que es hacia el fin y otro la intención del fin. Pero otros dijeron por el contrario que hay un único acto, y que su distinción se debe sólo a las diversas realidades. Y una y otra opinión son verdaderas respecto a algo.

Para mostrarlo hay que saber que como la unidad del acto debe ser pensada de la unidad del objeto, si hay dos cosas que de algún modo son una, el acto que se dirige hacia esas cosas en cuanto son una, será uno, pero el acto que se dirige hacia esas cosas en cuanto son dos, serán dos. Como las partes de la línea son en cierto modo dos, y en cierto modo una, a saber, en cuanto que se unen en el todo. Y por eso, si el acto de la visión se dirige hacia las dos partes de la línea en cuanto son dos, esto es, hacia ambas por sí mismas en lo que es propio de ellas, serán dos visiones y no se podrán ver a la vez. Pero si se dirige hacia toda la línea abarcando una y otra parte, habrá una visión y se verá toda la línea a la vez. Pero todas las cosas que están ordenadas entre sí son, sin duda, muchas, en cuanto son ciertas realidades consideradas por sí, pero son una en el orden por el que están ordenadas entre sí. Por consiguiente, el acto del alma que se dirige a

147 Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 38, c. 4.

aquellas cosas en cuanto ordenadas entre sí, es uno. Pero el acto del alma que se dirigen a aquellas cosas en cuanto consideradas en sí mismas, es múltiple. Como es claro en la consideración de la estatua de Mercurio, la cual si alguien la considera como que es cierta realidad, tendrá una consideración de ella distinta de la consideración de Mercurio de quien la estatua es imagen. Pero si se considerase la estatua como imagen de Mercurio, se daría el mismo modo de considerar en la estatua y en Mercurio. De modo semejante también cuando el movimiento de la voluntad se dirige hacia el fin y hacia aquello que es hacia el fin, si se refiere a ello en cuanto que una y otra son ciertas realidades existentes por sí, habrá diversos movimientos de la voluntad. Y de ese modo es una verdadera opinión la que dice que la tendencia al fin y la voluntad de lo que es hacia el fin son actos diversos. Pero si la voluntad se dirige hacia uno de ellos en cuanto está ordenado a otro, entonces hay un acto de la voluntad para ambos. Y de esta manera es verdadera la otra opinión que establece que un único acto es la intención del fin y la voluntad de lo que es hacia el fin.

Pero si se investiga rectamente lo propio de la intención, se encuentra que esta opinión es más verdadera que la otra. Pues el movimiento de la voluntad hacia el fin absoluto no se llama tender, sino simplemente querer. Pero se llama intención a la inclinación de la voluntad hacia el fin en cuanto que en el fin terminan aquello que es hacia el fin. Pues se dice que el quiere la salud la quiere de modo absoluto. Pero se dice que tiende a ella sólo cuando quiere algo por la salud. Y por esto hay que conceder que la intención no es un acto distinto en número de la voluntad.

RESPUESTAS

1. Aunque un acto no pueda ser bueno y malo, sin embargo, algún acto puede ser malo con alguna circunstancia buena, como se da un acto vicioso si alguien come más de lo que debe, aunque coma cuando deba. Y así la voluntad por la cual alguien quiere robar para dar de comer a un pobre es un acto malo en sentido absoluto, teniendo con todo alguna circunstancia buena: por lo cual, entonces, el fin se pone como una de las circunstancias.

2. Las palabras del Filósofo hay que entenderlas cuando se refiere al medio. Pero cuando se pasa a través del medio al término, entonces el movimiento es uno en número. Y de ese modo también la voluntad tiene un único movimiento cuando se mueve hacia lo que es hacia el fin con orden al fin.

3. Aunque la conclusión y el principio son considerados ambos por sí mismos, tienen diversas consideraciones. Pero cuando se considera el principio en orden a la conclusión se da la misma consideración para uno y otro, como sucede cuando se hacen silogismos.

4. El fin y lo que es hacia el fin son un único objeto en cuanto que uno es considerado en orden al otro.

ARTÍCULO 15

Si la elección es acto de la voluntad[148]

Parece que no, sino de la razón.

OBJECIONES

1. La ignorancia no es de la voluntad sino de la razón. Pero la perversidad de la elección es cierta ignorancia, por lo cual también se dice que todo hombre malo es ignorante con ignorancia de elección, como es claro en la *Ethica*[149]. Luego la elección es de la razón.

2. Al igual que pertenece a la razón la búsqueda y la argumentación, así también la conclusión. Pero la elección es como una cierta conclusión del consejo, como es claro en *Ethica*[150]. Luego como el consejo es de la razón, también la elección será de la razón.

3. Según el Filósofo[151] en *Ethica*, lo principal de la virtud moral consiste en la elección. Pero como él mismo[152] dice en *Ethica*, lo que es propio de la prudencia en las virtudes morales es lo principal que completa formalmente la razón de virtud. Por tanto, la elección pertenece a la prudencia. Ahora bien, la prudencia está en la razón. Luego también la elección.

4. La elección comporta cierta discreción. Pero discernir es propio de la razón. Luego también elegir.

---

148 *In IV Sententiarum*, d. 4, q. 1, a. 3, b, co; d. 24, q. 1, a. 3, co; *Summa Theologiae*, I-II, q. 13, a. 1; *In Ethicam*, III, lect. 6 y lect. 9; VI, lect. 2.

149 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 2, 1110 b 28.

150 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 5, 1112 b 20; VII, 5, 1147 a 24ss.

151 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VIII, 15, 1163 a 22.

152 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 13, 1144 b 1ss.

EN CONTRA

1. Elegir es optar por una de las dos propuestas, como es claro por San Juan Damasceno[153]. Pero optar es acto de la voluntad y no de la razón. Luego también elegir.

2. El Filósofo[154] dice en *Ethica* que la elección es el deseo de lo previamente aconsejado. Pero el deseo es de la voluntad y no de la razón. Luego también la elección.

SOLUCIÓN

La elección tiene en sí algo de la voluntad y algo de la razón. Pero el Filósofo[155] parece dejar en duda en la *Ethica* si es un acto propiamente de la voluntad o de la razón, pues dice que la elección es apetito intelectivo, esto es, apetito en orden al entendimiento, o entendimiento apetitivo, esto es, entendimiento en orden al apetito. Sin embargo, es verdad lo primero, a saber, que sea acto de la voluntad en orden a la razón.

Pues el que sea directamente acto de la voluntad es claro por dos motivos: en primer lugar, por parte del objeto, ya que el objeto propio de la elección es aquello que es hacia el fin, lo cual pertenece a la razón de bien, que es objeto de la voluntad, pues el bien se dice tanto del fin –como lo honesto o deleitable–, como de lo que es hacia el fin –como lo útil–. En segundo lugar, por razón del mismo acto: pues la elección es la última acepción por la que algo se toma para seguir. Lo cual, sin duda, no es de la razón, sino de la voluntad, pues por mucho que la razón prefiera uno a otro, todavía no es aceptado uno por encima de otro para obrar hasta que la voluntad se incline hacia uno más que hacia el otro; pues la voluntad no sigue a la razón necesariamente. Con todo, la elección es acto de la voluntad no absolutamente, sino en orden a la razón, por el hecho de que en la elección aparece lo que es propio de la razón, a saber, comparar uno a otro o preferir. Lo cual, sin duda, se encuentra en el acto de la voluntad por la impresión de la razón, a saber, en cuanto que la misma razón propone algo a la voluntad no simplemente como útil, sino como útil para el fin.

Por tanto, es claro así que los actos de la voluntad son querer, elegir y tender: querer, en cuanto que la razón propone a la voluntad algún bien absolutamente, ya sea para elegirlo por sí como fin, ya sea por otro, como lo que es hacia el fin, pues a ambos denominamos querer. Elegir es acto de la voluntad en cuanto la razón le propone un bien como más útil hacia el fin. Y tender en cuanto la razón le propone un bien como fin a conseguir desde aquello que es hacia el fin.

---

153 San Juan Damasceno, *De Fide Orthodoxa*, II, c. 22 (PG 94, 945B; Bt 137).

154 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 4, 1112 a 15.

155 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 2, 1139 b 4.

RESPUESTAS

1. La ignorancia se atribuye a la elección en cuanto a lo que tiene de razón.

2. Una búsqueda práctica admite una doble conclusión: una que está en la razón, a saber, la sentencia que es el juicio acerca de lo aconsejado. Y otra que está en la voluntad, y de este modo es la elección, que se llama conclusión por cierta semejanza, ya que así como en lo especulativo lo último se establece en la conclusión, así en lo operable lo último se pone en la operación.

3. Se dice que la elección es lo principal en la virtud moral tanto por lo que tiene de razón, como por lo que tiene de voluntad: pues ambas son requeridas para la virtud moral. Y se dice que la elección es lo principal respecto de los actos exteriores. Por lo cual no es necesario que la elección sea totalmente acto de la prudencia, sino que participa algo de la prudencia como también de la razón.

4. La discreción se encuentra en la elección en cuanto pertenece a la razón, a cuya propiedad sigue la voluntad al elegir, como queda dicho.

CUESTIÓN 23
LA VOLUNTAD DE DIOS*

Primero, si a Dios le compete tener voluntad.

Segundo, si la voluntad divina puede distinguirse en antecedente y consecuente.

Tercero, si la voluntad de Dios se divide convenientemente en voluntad de beneplácito y voluntad de signo.

Cuarto, si Dios quiere necesariamente todo lo que quiere.

Quinto, si la divina voluntad impone necesidad a las cosas queridas.

Sexto, si la justicia en las cosas creadas depende sólo de la voluntad divina.

Séptimo, si tenemos que conformar nuestra voluntad con la voluntad divina.

Octavo, si tenemos que conformar nuestra voluntad con la voluntad divina en lo querido como también tenemos que querer aquello que sabemos que Dios quiere.

ARTÍCULO 1
Si a Dios le compete tener voluntad[1]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Todo lo que tiene voluntad le compete actuar según la elección de la voluntad. Pero Dios no actúa según la elección de la voluntad, pues como dice

---

* Traducción de Socorro Fernández.

[1] *In I Sententiarum*, d. 45, a. 1; *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 1; *Contra Gentes*, I, c. 72; *Compendium theologiae*, c. 32.

Dionisio[2]: "Así como nuestro sol –esto es patente–, ilumina todo, no razonando o preeligiendo, sino por el mismo ser", así también la bondad divina. Luego a Dios no le compete tener voluntad.

2. De una causa contingente no pueden venir efectos necesarios. Pero la voluntad es causa contingente cuando se dirige a cosas distintas: por lo tanto no puede ser causa de las cosas necesarias. Ahora bien, Dios es causa de todo, tanto de las cosas necesarias como de las contingentes. Luego no actúa por voluntad, y así se concluye lo mismo que antes.

3. A aquello que no tiene causa alguna no le corresponde tener aquello que comporta una referencia a la causa. Pero Dios, siendo causa primera de todo, no tiene causa alguna. Luego como la voluntad implica semejanza en relación a la causa final, porque la voluntad es del fin según el Filósofo[3] en *Ethica*, parece que a Dios no le compete la voluntad.

4. Como dice el Filósofo[4] en *Ethica*, lo voluntario o merece alabanza o vituperio; por su parte, lo involuntario, o indulgencia o misericordia. Por lo tanto, a aquello a lo que no le compete el carácter de voluntario, no le compete el de alabanza. Pero a Dios no le compete la alabanza porque "la alabanza –como se dice en *Ethica*[5]– no es de los mejores", sino de aquellos que se ordenan a lo óptimo, siendo el honor en efecto de los óptimos. Luego a Dios no le compete tener voluntad.

5. Las cosas opuestas surgen para llegar a ser lo mismo. Pero a lo voluntario se opone doblemente lo involuntario, como se dice en *Ethica*[6], esto es, lo involuntario por violencia y lo involuntario por ignorancia. Pero a Dios no le compete lo involuntario por violencia porque no cabe en Dios la coacción; ni lo involuntario por ignorancia porque Él mismo conoce todas las cosas. Luego lo voluntario no le compete a Dios.

6. Como se dice en *De regulis fidei*[7], la voluntad es doble, es decir, de afección respecto de los actos interiores, y de realización respecto de los exteriores: "la voluntad de afección –como se dice allí– actúa para el mérito, y la voluntad de realización lo lleva a término". Pero a Dios no le compete merecer. Luego tampoco tener voluntad de algún modo.

---

2 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, §1 (PG 3, 693B; Dion. 146).

3 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 4, 1111, b 26.

4 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 1, 1109 b 31.

5 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 12, 1101 b 22.

6 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 1, 1109 b 35.

7 Alano de Insulis, *Regulae de sacra theologia*, 79 (PL 210, 661).

7. Dios es motor no movido, porque según Boecio[8] lo que permanece inmóvil da a todas las cosas el ser movido. Pero la voluntad es motor movido como se dice en *De anima*[9]; y también en la *Metaphysica* prueba el Filósofo[10] que "mueve como el deseo y el entendimiento", porque es motor no movido. Luego a Dios no le compete tener voluntad.

8. La voluntad es sin duda un apetito contenido bajo la parte apetitiva del alma; pero el apetito es imperfección, pues es algo no tenido, según San Agustín[11]. Luego como ninguna imperfección conviene a Dios, parece que no le compete tener voluntad.

9. Nada que se relaciona con los opuestos parece que compete a Dios, como las cosas que se generan y que se corrompen, de las que Dios queda muy distante. Pero la voluntad se relaciona con lo opuesto en cuanto que está contenida entre las potencias racionales, que se remiten a cosas opuestas, como dice el Filósofo[12]. Luego la voluntad no le compete a Dios.

10. San Agustín[13] dice en *De civitate Dei*, que Dios no es afectado de un modo cuando las cosas son y de otro cuando no son. Pero cuando no son, Dios no quiere que sean, pues serían si quisiera que ellas fueran. Luego también cuando son, Dios no quiere que sean.

11. A Dios no le compete ser perfeccionado sino perfeccionar. Pero es propio de la voluntad ser perfeccionada por el bien, como del entendimiento por la verdad. Luego la voluntad no le compete a Dios.

EN CONTRA

1. En el *Salmo* (113, 11) se dice: "Dios hizo todo lo que quiso", por lo que parece que tiene voluntad y que las cosas son creadas por su voluntad.

2. Acontece que la felicidad en Dios es máxima. Pero la felicidad requiere voluntad, porque es feliz, según San Agustín[14], quien tiene lo que quiere y no quiere nada malo. Luego la voluntad le compete a Dios.

3. Allí donde se encuentren las condiciones más perfectas de la voluntad, ahí está la voluntad más perfecta. Pero en Dios se encuentran de modo perfectísimo las condiciones de la voluntad; pues en Él no hay distancia de la voluntad al

---

8 Cfr. Boecio, *De philosophiae consolatione*, III, metr. 9 (PL 63, 758 A).

9 Aristóteles, *De anima*, III, 10, 433 b 16.

10 Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 7, 1072 a 26.

11 San Agustín, *De Trinitate*, IX, c. 12 (PL 42, 971).

12 Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 2, 1046 b 4-6.

13 San Agustín, *De civitate Dei*, XI, c. 21 (PL 41, 334).

14 San Agustín, *De Trinitate*, XIII, c. 5 (PL 42, 1020).

sujeto, porque su esencia es su voluntad; tampoco hay distancia de la voluntad al acto, porque su acto es su esencia; tampoco hay distancia de la voluntad al fin o al objeto, porque su voluntad es su bondad. Luego en Dios se encuentra la voluntad de modo perfectísimo.

4. La voluntad es la raíz de la libertad. Pero la libertad principalmente le compete a Dios, pues es libre quien es causa de sí –como dice el Filósofo[15] al principio de la *Metaphysica*– lo cual es máximamente verdadero en Dios. Luego la voluntad se encuentra en Dios.

SOLUCIÓN

La voluntad se encuentra en Dios de modo muy propio. Para verlo claramente hay que saber que el conocimiento y la voluntad radican en la substancia espiritual según sus diversas relaciones hacia las cosas. Pues una es la relación de la substancia espiritual hacia las cosas en cuanto que ellas se encuentran de algún modo en la misma substancia espiritual, y no según su ser propio, como los antiguos proponían al decir que conocemos la tierra con la tierra, el agua con el agua, y así de otras cosas según su propia índole: "pues la piedra no está en el alma, sino la especie de la piedra" o su razón, como dice el Filósofo[16] en *De anima*.

Y dado que la razón absoluta de la cosa sólo puede ser encontrada sin concreción sino en la substancia inmaterial, con mayor motivo el conocimiento no puede ser atribuido a todas las cosas sino sólo a las inmateriales; y según es el grado de inmaterialidad así es el grado de conocimiento, de modo que las cosas que son máximamente inmateriales son máximamente cognoscibles, en las cuales, siendo su misma esencia inmaterial, se comporta con ellas como medio de conocimiento –como Dios por su esencia se conoce a sí mismo y conoce todas las cosas–. Por otra parte, la voluntad, como cualquier apetito, se funda en la forma en la que la sustancia espiritual se refiere a la cosa, como teniendo un cierto orden hacia ellas, que existen en sí mismas. Y siendo también propio de cualquier cosa tanto material como inmaterial tener algún orden hacia algo, se sigue que a cualquier cosa le compete tener un apetito –ya sea natural, ya sea animal, ya sea racional o intelectual–, pero éste se encuentra en las diversas cosas de distinto modo. Pues como a la cosa le es propio ser ordenada hacia alguna otra por algo que tiene en sí misma, en la medida que tenga algo en sí de distinto modo, de distinto modo será ordenada a lo otro.

Así pues, las cosas materiales en las que todo lo que se encuentra en ellas está sujeto y concretado como siendo material, no tienen una ordenación libre a

---

15 Aristóteles, *Metaphysica*, I, 2, 982 b 25.

16 Aristóteles, *De anima*, III, 8, 431 b 29.

otras cosas, sino consiguiente a la necesidad de la disposición natural. Por eso las cosas materiales no son por sí mismas causas de su ordenación –como si ellas mismas se ordenaran a aquello a lo que son ordenadas–, sino que son ordenadas desde fuera, por ello reciben una disposición natural. Y por ello les compete tener sólo un cierto apetito natural. En cambio, en las substancias inmateriales y cognoscibles hay algo de modo absoluto, no concreto ni vinculado a la materia, según el grado de su inmaterialidad; por eso ellas se ordenan a las cosas con una ordenación libre de la cual ellas mismas son la causa, como ordenándose ellas mismas a aquello a lo que son ordenadas. Por eso les compete hacer o apetecer cualquier cosa de modo voluntario y espontáneo. Pues si el arca que está en la mente del artífice fuera una forma material que tiene un determinado ser, sólo inclinaría según el modo determinado que tuviera, por lo que el artífice no permanecería libre de hacer o no hacer la casa, o hacerla así o de otro modo. Pero dado que la forma de la casa en la mente del artífice es la razón absoluta de la casa, que en sí misma no tiene, en cuanto que es, una mayor relación al ser que al no ser, ni a ser así o de otro modo respecto a la disposición accidental de la casa, la inclinación del artífice permanece libre respecto a hacer o no hacer la casa. Porque verdaderamente en la sustancia sensitiva es necesario que las formas de las cosas sean recibidas sin materia, aunque no de modo totalmente inmaterial y sin condiciones materiales, porque son recibidas en el órgano corporal. Por ello, la inclinación en ellas no es del todo libre, aunque haya en ellas alguna imitación o semejanza de libertad. Estas sustancias están inclinadas a cualquier cosa desde sí mismas mediante el apetito, en la medida en que apetecen algo por la aprehensión. Pero estar o no inclinadas a aquello que apetecen no está a su disposición. Sin embargo, en la naturaleza intelectual, donde algo es recibido perfectamente de modo inmaterial, se encuentra la razón perfecta de la inclinación libre; esta inclinación libre constituye lo propio de la voluntad.

Y así no se atribuye voluntad a las cosas materiales, sino apetito natural; al ánima sensitiva se le atribuye no voluntad sino apetito animal; sólo a la sustancia intelectiva se le atribuye voluntad y en la medida que es más inmaterial, más le compete la razón de voluntad. Por eso, como Dios está en el extremo de la inmaterialidad, le compete de modo sumo y propio la razón de voluntad.

Respuestas

1. Dionisio no intenta, a partir de sus palabras, excluir la voluntad y la elección de Dios, sino mostrar su influencia universal en las cosas. De hecho, Dios no comunica su bondad a las cosas, como si eligiera a algunas a las que hiciera partícipes de su bondad, y a otras a las que excluyera totalmente de la participación de su bondad, sino que "a todas da abundantemente", como se dice en *San-*

tiago (1, 5), aunque se diga que elige, en el sentido de que a alguna da más que a otra, según el orden de su sabiduría.

2. La voluntad de Dios no es causa contingente, porque aquello que quiere, lo quiere de modo inmutable. Y por eso, por la misma razón de su inmovilidad, las cosas necesarias pueden ser causadas, y principalmente por eso, ninguna cosa creada es necesaria según se considera en sí, sino posible en sí misma y necesaria por otro.

3. La voluntad se comporta de dos modos respecto de algo: de un modo principal y de otro secundario. De modo principal, la voluntad es del fin, que es la razón del querer todas las demás cosas; de modo secundario, es de aquellas cosas que son para el fin, que queremos por el fin. Pues la voluntad no tiene inclinación a lo querido que es secundario como a su causa, sino hacia lo querido principalmente, que es el fin. Hay que saber que la voluntad y lo querido alguna vez se distinguen realmente, y por eso, lo querido se refiere a la voluntad como causa final real. Por otro lado, si la voluntad y lo querido se distinguieran sólo según la razón, entonces lo querido solamente sería causa final de la voluntad según el modo de significar. Por lo tanto, la voluntad divina se refiere a su bondad como al fin, que según la realidad es lo mismo que su voluntad; y se distingue sólo según el modo de significar. Por ello, queda que nada es causa real de la voluntad divina, sino sólo según el modo de significar. Y no es inconveniente en Dios que algo sea significado por modo de la causa, pues entonces la divinidad se significa en Dios como estando en Él a modo de causa formal. En cambio, las cosas creadas que Dios quiere no se consideran en relación con la voluntad divina como fines sino como ordenadas al fin; por esto Dios quiere el ser de las criaturas, para que en ellas se manifieste su bondad y para que su bondad, que no puede multiplicarse por esencia, se difunda al menos en muchas cosas por la participación de la semejanza.

4. La alabanza no se debe a la voluntad por cualquier acto suyo –si tomamos alabanza en sentido estricto, tal como el Filósofo lo toma–, sino en cuanto que la voluntad es referida con las cosas que son para el fin. Pues es sabido que el acto de la voluntad se encuentra no sólo en las operaciones virtuosas que son laudables, sino también en el acto de la felicidad que es de lo honorable; y es sabido también que la felicidad implica deleite. Y sin embargo se atribuye la alabanza a Dios puesto que somos invitados a alabar a Dios en muchos lugares de la Escritura; pero la alabanza es tomada en un sentido más amplio de aquel que usa el Filósofo. O se puede decir que la alabanza, en sentido propio, compete a Dios en cuanto que su voluntad ordena a las criaturas a sí mismo como a su fin.

5. [Falta la respuesta a la quinta objeción].

6. En Dios existe tanto la voluntad afectiva como la efectiva, quiere querer y quiere hacer lo que hace. Pero no es necesario que dondequiera que esté alguna

de estas voluntades, se encuentre mérito, sino sólo en una naturaleza imperfecta que tiende a la perfección.

7. Cuando algo es querido por la voluntad lo querido mueve a la voluntad realmente. Pero cuando lo querido es la misma voluntad, entonces sólo mueve según el modo de significar; y en cuanto a este modo de hablar, según el Comentador en la *Physica*[17], se verifica lo expresado por Platón, quien decía que el primer motor se mueve a sí mismo, en cuanto que se conoce y se quiere a sí mismo. Sin embargo, no porque quiera a las criaturas se sigue que es movido por ellas, porque sólo quiere a las criaturas en razón de su bondad, como se ha dicho.

8. Por la misma naturaleza algo es movido al término que todavía no tiene, y descansa en el término que ya ha conseguido. Por eso a la potencia le compete tender al bien cuando no lo tiene todavía, y quererlo y complacerse en él después de haberlo tenido; y cualquiera de las dos pertenece a la potencia apetitiva, aunque se la denomine más por aquel acto por el que tiende a lo que no tiene, razón por la cual se dice que el apetito es imperfecto. Pero la voluntad se comporta indiferentemente hacia una u otra cosa, por eso la voluntad y no el apetito, según su carácter propio, compete a Dios.

9. A Dios no le compete referirse a los opuestos, en cuanto a lo que está en su esencia, sino que se refiere a los opuestos en cuanto a los efectos en las criaturas, que puede hacer o no hacer.

10. Aunque Dios no produzca la cosa, quiere que la cosa sea, pero no quiere que sea en este momento. Por eso la objeción procede de una suposición falsa.

11. Dios no puede ser perfeccionado por algo realmente. Sin embargo, según el modo de significar, algunas veces se considera que es perfeccionado por algo, como cuando digo que Dios entiende algo, pues como lo querido es perfección de la voluntad, así lo inteligible es perfección del entendimiento. Pero en Dios es lo mismo el inteligible primero y el entendimiento, y lo querido primero y la voluntad.

---

17 Averroes, *Physica*, VIII, com. 40 (IV, 380 E-F).

ARTÍCULO 2

Si la voluntad divina puede distinguirse en antecedente y consecuente[18]

Parece que no.

OBJECIONES

1. El orden presupone la distinción. Pero en la voluntad divina no hay ninguna distinción, dado que en un simple acto de la voluntad quiere todas las cosas que quiere. Luego en la voluntad divina no hay antecedente ni consecuente de aquellas cosas que implican un orden.

2. Mas podría decirse que en la voluntad divina, aunque no haya distinción por parte del que quiere, la hay sin embargo, por parte de lo querido. Pero en contra, por parte de las cosas queridas el orden en la voluntad sólo puede ser puesto de dos modos: o respecto de varias cosas queridas o respecto de una sola cosa querida. Si es respecto a varias cosas queridas, se sigue que la voluntad antecedente se atribuye a las primeras criaturas, y la voluntad consecuente a las que vienen después, lo que es falso. Si es en cambio, respecto a una sola cosa querida, esto sólo puede darse según las diversas circunstancias consideradas en lo querido. Mas esto no puede poner distinción u orden en la voluntad, dado que la voluntad es referida a la cosa según lo que existe en su naturaleza; sin embargo, la cosa en su naturaleza está incluida con todas sus condiciones. Luego de ningún modo debe ser puesto en la divina voluntad lo antecedente y lo consecuente.

3. Al igual que la voluntad es referida a las criaturas, así también lo es la ciencia y la potencia. Pero a través del orden de las criaturas no distinguimos la ciencia ni la potencia de Dios como antecedente y consecuente. Luego tampoco la voluntad puede ser distinguida de este modo.

4. Aquello que no recibe cambio ni impedimento de otro, no se juzga por otro sino solamente por sí mismo. Pero la voluntad divina no puede ser cambiada o impedida por nada. Por lo tanto, no debe ser juzgada por otro, sino sólo por sí misma. Ahora bien, la "voluntad antecedente" se dice en Dios, según San Juan Damasceno[19], "existente por Él mismo, sin embargo, consecuente por nuestra causa". Luego en Dios no debe distinguirse entre la voluntad consecuente y la antecedente.

---

[18] *In I Sententiarum*, d. 46, a. 1 y a. 3; *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 6, ad1.

[19] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 29 (PG 94, 969A; Bt 160).

5. En la potencia afectiva sólo parece haber orden a partir de la cognoscitiva, porque el orden pertenece a la razón. Pero a Dios no se le atribuye un conocimiento que tenga orden, esto es razón, sino un conocimiento simple, que es entendimiento. Luego tampoco debe ponerse en su voluntad el orden de lo antecedente y de lo consecuente.

6. Boecio[20] dice en el libro *De philosophiae consolatione*, que Dios discierne todas las cosas con una intuición de la mente. Luego del mismo modo, con un simple acto de la voluntad se extiende a todas las cosas que quiere, y así en su voluntad no debe ser puesto lo antecedente y lo consecuente.

7. Dios conoce las cosas en sí mismo y en la propia naturaleza de las cosas; y aunque las cosas sean posteriores en su propia naturaleza respecto al Verbo, sin embargo no debe ser puesto en el conocimiento de Dios lo antecedente y lo consecuente. Luego tampoco debe ser puesto en la voluntad.

8. Al igual que el ser divino debe ser medido desde la eternidad, así también la voluntad divina. Pero la duración del ser divino –puesto que es medida desde la eternidad–, es totalmente simultánea, no teniendo anterior ni posterior. Luego tampoco en la voluntad divina debe ser puesto lo antecedente y lo consecuente.

EN CONTRA

1. San Juan Damasceno[21] dice, es necesario conocer que "Dios con voluntad antecedente quiere que todos se salven", no con voluntad consecuente, como añade después. Luego la distinción entre antecedente y consecuente compete a la voluntad divina.

2. A Dios le compete la voluntad habitual eterna en cuanto es Dios, y la voluntad actual en cuanto es creador, al querer que las cosas sean en acto. Pero esta voluntad se refiere a la primera como el consecuente al antecedente. Luego encontramos en la voluntad divina lo antecedente y lo consecuente.

SOLUCIÓN

La voluntad divina debe ser distinguida convenientemente en antecedente y consecuente. Hay que asumir la comprensión de esta distinción desde las palabras de San Juan Damasceno[22], quien introdujo esta distinción. En efecto, dice que "la voluntad antecedente es aceptación de Dios por su misma existencia, pero la voluntad consecuente es su concesión por nuestra causa". Para comprender esto debe saberse que, en cualquier acción hay que considerar algo por

---

[20] Boecio, *De philosophiae consolatione*, V, metr2 (PL 63, 838A).

[21] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 29 (PG 94, 969A; Bt 160).

[22] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 29 (PG 94, 969A; Bt 160).

parte del que actúa y algo por parte del que recibe; y como el agente es anterior a lo hecho y más principal, así lo que es por parte del que hace es naturalmente anterior a aquello que es por parte de lo hecho, como es patente en la operación natural, en la que por parte de la virtud formativa –que está en la semilla– debe ser producido un animal perfecto; pero por parte de la materia recipiente –que alguna vez no está dispuesta– ocurre que a veces no produce un animal perfecto, como sucede en los partos monstruosos. Y así decimos que pertenece a la primera intención de la naturaleza que sea producido el animal perfecto, pero que se produzca un animal imperfecto corresponde a la segunda intención de la naturaleza, la cual, al no poder comunicar a la materia la forma de la perfección, por su indisposición, le comunica aquello de lo que es capaz.

Y algo similar hay que considerar en la operación de Dios que actúa sobre las criaturas. Aunque ciertamente Él mismo en su operación no requiere materia y, creó las cosas desde el principio sin ninguna materia preexistente, ahora sin embargo actúa en las cosas a las que primero creó, administrándolas, presupuesta la naturaleza que les dio primero. Y aunque pudiera eliminar en las criaturas todo impedimento –por el que existen incapaces de perfección–, sin embargo dispone, según el orden de su sabiduría, de las cosas según su disposición, de modo que da a cada una según su modo. Por lo tanto, aquello hacia lo que Dios ordenó a la criatura, en cuanto que está en sí, se dice que es querido por Él mismo casi con primera intención o voluntad antecedente; pero cuando la criatura es impedida para ese fin por su defecto, con todo, Dios pone en ella la bondad de la que es capaz; y esto es casi de segunda intención y se dice voluntad consecuente. En consecuencia, dado que Dios hizo a todos los hombres para la felicidad, se dice que quiere la salvación de todos con voluntad antecedente; pero como algunos se opusieron a su salvación, a los que el orden de su sabiduría no permitió venir a la salvación a causa de sus defectos, puso en ellos de otro modo lo que corresponde a su bondad, por supuesto castigándolos por su justicia, para que así, mientras en el primer orden de la voluntad se separan, caigan en el segundo, y aunque no hacen la voluntad de Dios, se cumple en ellos la voluntad de Dios. Pero el defecto mismo del pecado, por el que alguien se vuelve digno de pena en el presente o en el futuro, no es querido por Dios, ni con voluntad antecedente ni consecuente, sino que sólo es permitido por Él.

Y no hay que entender de lo dicho que la intención de Dios puede ser frustrada, porque conoció desde la eternidad que el que no es salvado no tenía que ser salvado; y no lo ordenó a la salvación en cuanto al orden de la predestinación, que es el orden de la voluntad absoluta, sino que por su parte le dio una naturaleza ordenada a la felicidad.

RESPUESTAS

1. En la voluntad divina ni el orden ni la distinción es por parte del acto de la voluntad, sino sólo por parte de las cosas queridas.

2. El orden de la voluntad divina no se considera según las diversas cosas queridas sino respecto a una y misma cosa, que es querida por los diversos aspectos hallados en ese orden; como Dios quiere con voluntad antecedente que algún hombre sea salvado en vitud de la naturaleza humana que hizo para la salvación, pero quiere condenarle, con voluntad consecuente, por los pecados que se encuentran en él. Aunque por otra parte, aquello en lo que es llevado el acto de la voluntad esté con todas sus condiciones, sin embargo no es necesario que cualquiera de esas condiciones que encontremos en lo querido sea la razón que mueve la voluntad; así como el vino no mueve el apetito del que bebe por la virtud de embriagar que tiene, sino por su dulzura, si bien en el vino se encuentran ambas.

3. La voluntad divina es principio inmediato de las criaturas, al ordenar los atributos divinos entendiéndolos en cuanto se aplican al obrar; así la potencia sólo se da en la obra regulada por la ciencia y determinada por la voluntad de hacer algo. Y así es mayor el orden de las cosas que se refiere a la voluntad divina que a la potencia o a la ciencia. O bien podría decirse que la razón de la voluntad consiste, como se ha dicho[23], en la relación del que quiere con las mismas cosas. Pero se dice que las cosas son conocidas o posibles para algún agente en cuanto que están en él mismo de modo inteligible o virtual. Sin embargo, las cosas no tienen orden en cuanto que están en Dios, sino en cuanto que están en ellas mismas; y así el orden de las cosas no es atribuido a la ciencia o a la potencia sino sólo a la voluntad.

4. Aunque la voluntad divina no es impedida ni inmutada por otra cosa, sin embargo según el orden de la sabiduría se manifiesta en algo según la condición de ello. Y así algo es atribuido a la voluntad divina por nuestra parte.

5. La razón procede del orden de la voluntad por parte del mismo acto; de este modo, allí no se encuentra orden de lo antecedente ni de lo consecuente.

6. Y del mismo modo se responde al sexto argumento.

7. Aunque la cosa tenga en su naturaleza el ser de modo posterior a como lo tiene en Dios, sin embargo, no es conocida de modo posterior en su propia naturaleza por Dios a como la conoce en sí mismo; porque mediante aquello mismo por lo que Dios conoce su esencia, se intuyen las cosas en cuanto están en Él y en cuanto están en su propia naturaleza.

---

[23] Cfr. *supra*, a. 1.

8. En la voluntad de Dios no se pone un antecedente y un consecuente para indicar un orden de sucesión, que contradice a la eternidad, sino para señalar su diversa relación hacia las cosas queridas.

ARTÍCULO 3

Si la voluntad de Dios se divide convenientemente en voluntad de beneplácito y voluntad de signo[24]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Al igual que las cosas que ocurren en las criaturas son signos de la voluntad divina, también lo son de la ciencia y de la potencia. Pero la ciencia y la potencia no se diferencian entre sí por la potencia y por la ciencia, pues ambas son la esencia de Dios y signos de ella. Luego tampoco la voluntad debe distinguirse de este modo en voluntad de beneplácito –que es la esencia divina– y voluntad de signo.

2. Por el hecho de que Dios quiere algo con voluntad de beneplácito, se muestra que el acto de la voluntad divina se dirige a ello, para que complazca a Dios. Por tanto, o aquello a lo que se dirige la voluntad de signo complace a Dios o no; si complace a Dios, entonces lo quiere con voluntad de beneplácito y así la voluntad de signo no debe distinguirse de la voluntad de beneplácito. Pero si no complace a Dios, y se entiende que el ser le complace por voluntad de signo, entonces el signo de la voluntad divina será falso, y así en la doctrina de la verdad no deben ser atribuidos tales signos a la voluntad divina.

3. Toda voluntad está en el que quiere. Pero todo lo que está en Dios es la esencia divina. Luego si se atribuye a Dios la voluntad de signo, será la misma que la divina esencia y así no se distinguirá de la voluntad de beneplácito, pues se dice que es de beneplácito aquella voluntad que es la misma esencia divina como dice el Maestro[25] en *Sententiae*.

4. Todo lo que Dios quiere es bueno. Pero el signo de la voluntad debe corresponderse con la voluntad divina. Por tanto, el signo de la voluntad no debe

---

[24] *In I Sententiarum*, d. 45, a. 4; *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 11 y a. 12.

[25] Pedro Lombardo, *Sententiae*, I, d. 45, c. 5.

versar sobre lo malo. Luego cuando hay permisión sobre lo malo, y del mismo modo prohibición, parece que no deben ser puestos como signos de la voluntad divina.

5. Así como se encuentra lo bueno y lo mejor, así se encuentra lo malo y lo peor. Pero se distingue una doble voluntad de signo según lo bueno y según lo mejor, esto es, el precepto, que es del bien, y el consejo, que es sobre el mejor bien. Luego, de modo similar, respecto al mal y a lo peor debe haber dos signos de la voluntad.

6. La voluntad de Dios se inclina más hacia el bien que hacia el mal. Pero el signo de la voluntad que mira al mal, esto es la permisión, nunca puede ser impedido. Luego tampoco deben tener impedimento ni el precepto ni el consejo, que son respecto del bien, lo cual sin embargo parece ser falso.

7. De las cosas que se corresponden mutuamente, no deben oponerse una contra la otra. Pero se corresponden la voluntad de beneplácito y la operación de Dios, pues nada es hecho que no sea querido con voluntad de beneplácito, y Él nada quiere con voluntad de beneplácito que no se haga en las criaturas, como dice el *Salmo* (113, 11): "todo lo que quiso, Dios lo hizo". Luego, la operación no debe ser puesta bajo la voluntad de signo, porque se opondría a la voluntad de beneplácito.

SOLUCIÓN

En las cosas divinas hay dos modos de hablar: el primero, según el lenguaje propio, cuando atribuimos a Dios lo que le compete según su naturaleza –aunque siempre le competa de modo más eminente que lo que pueda ser concebido por nuestra mente o expresado por nuestro lenguaje, y por esta razón ninguna palabra nuestra sobre Dios puede ser propia en sentido pleno–. El segundo modo es según el lenguaje figurativo, metafórico o simbólico. Dado que el mismo Dios según lo que es en sí, supera la agudeza de nuestra mente, es necesario que hablemos de Él a través de las cosas que encontramos en nosotros –y así atribuimos a Dios nombres de lo sensible, como cuando lo nombramos luz o león, o algo semejante–. Y la verdad de estas palabras ciertamente se funda en el hecho de que ninguna criatura, como dice Dionisio[26] en *De caelesti hierarchia*, "está privada totalmente de la participación del bien", y así en cada criatura se encuentran algunas propiedades que representan algo de la bondad divina. Por tanto el nombre que se atribuye a Dios, en cuanto la cosa significada por el nombre, es signo de la bondad divina. Luego todo signo que una vez señalado su lugar es atribuido a las cosas divinas, se toma de modo metafórico.

---

[26] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 2, §3 (PG 3, 141C; Dion. 764).

Ahora bien, ambos modos de hablar se dan en la voluntad divina. Así se encuentra en Dios propiamente la razón de la voluntad, según se ha dicho antes[27], y así la voluntad de Dios se dice de modo propio, y esta es la voluntad de beneplácito que se distingue en antecedente y consecuente, como se ha señalado[28]. Dado que verdaderamente en nosotros la voluntad tiene cierta pasión consecuente en el alma, al igual que otros nombres de pasiones se atribuyen a Dios metafóricamente, así también el nombre de voluntad. Por otra parte, se atribuye a Dios el nombre de ira porque en Él se encuentra el efecto que para nosotros, suele ser airado, esto es el castigo; por lo que el mismo castigo con el que castiga, se llama la ira de Dios. Y según el mismo modo de hablar, lo que para nosotros son signos de la voluntad, llamamos voluntades de Dios; y por lo tanto se dice voluntad de signo porque el mismo signo que suele ser de la voluntad se llama voluntad.

Como por otra parte la voluntad puede ser considerada o en cuanto que propone lo que debe ser hecho, o en cuanto que impulsa la obra, de ambos modos se atribuyen algunos signos a la voluntad. Pues en cuanto propone lo que hay que hacer para huir del mal, su signo es la prohibición. En cuanto a la prosecución del bien hay un doble signo de la voluntad: primero, respecto al bien necesario sin el cual la voluntad no puede conseguir su fin, el signo de la voluntad es el precepto; segundo, respecto al bien útil por el que se adquiere el fin de un modo más fácil y conveniente, el signo de la voluntad es el consejo. En la medida en que la voluntad impulsa la obra se le atribuyen dos signos: uno expreso, que es la operación; dado que quien obra indica que quiere expresamente. El otro es un signo interpretativo, esto es el permiso: quien no prohibe algo que puede impedir, parece de modo interpretativo consentirlo, y esto es lo que implica el término 'permiso'.

RESPUESTAS

1. Aunque Dios lo pueda todo y lo sepa todo no lo quiere todo. Por eso, más allá de los signos encontrados en las criaturas, en los que se muestra que es sabio, poderoso y volente, se asignan ciertos signos a la voluntad que muestran lo que Dios quiere y no sólo que quiere. O bien podría decirse que la ciencia y la potencia no tienen el característico modo de la pasión como la voluntad, tal como lo encontramos en nosotros; y así la voluntad se aproxima más que la potencia o la ciencia a aquellas cosas que se dicen de modo metafórico de Dios: y por ello, hablando metafóricamente, llamamos más voluntad a los signos de la voluntad, que ciencia y potencia a los signos de la ciencia y de la potencia.

---

27 Cfr. *supra*, a. 1.

28 Cfr. *supra*, a. 2.

2. Aunque Dios no quiere todo lo que prevé o permite, sin embargo quiere algo en relación a eso, pues quiere que nosotros seamos deudores de lo que manda y que esté en nuestro poder lo que permite; y esta es la voluntad divina que significan el precepto y la permisión. O bien puede decirse que la voluntad de signo no se llama así porque signifique que Dios lo quiera, sino porque para nosotros se llama voluntad aquello que suele ser signo de la voluntad. En cambio, no es necesario que aquello que suele ser signo de otra cosa sea falso cuando no responde a aquello que suele significar; sólo lo es en el caso de que se dirija a significarlo. Aunque en nosotros prever sea signo de querer algo, sin embargo, cada vez que Dios o el hombre prevé algo no significa que quiera que eso sea, por lo que no se sigue que sea una signo falso. Y por lo mismo tampoco es siempre mentira en los actos, cuando en una acción de la que se significa siempre algo, eso no se dé alguna vez; pero en la palabra, si no está presente aquello que significa, necesariamente es falso, porque es manifiesto que las palabras están instituidas para que sean signos, por lo que si no les corresponde lo significado, allí hay falsedad. Las acciones sin embargo no están instituidas para que signifiquen, sino para que algo se haga por ellas; sin embargo, sucede que también algo es significado por ellas, y por eso no siempre hay falsedad en ellas si lo significado no corresponde, sino sólo en cuanto las acciones sean puestas por el agente para significar.

3. La voluntad de signo no está en Dios sino que es por Dios. Pues es un efecto de Dios, tal como suele ser designada por nosotros la voluntad del hombre.

4. La voluntad de Dios, aunque no se refiere al mal para que éste se haga, sin embargo se refiere a él para impedirlo cuando lo prohibe o para permitirlo cuando se encuentra en nuestro poder.

5. Como todo a lo que la voluntad tiende, tiene un orden al fin que es la razón de querer, y por otra parte todas las cosas malas carecen del orden al fin, entonces todo tiene el mismo lugar respecto al fin que respecto a la voluntad divina. Pero la voluntad se refiere a las cosas buenas que son ordenadas al fin de diverso modo, según el diverso orden que ellas tienen al fin; y por eso hay diversos signos de lo bueno y lo mejor y no de lo malo y lo peor.

6. La voluntad de signo no se distingue de la voluntad de beneplácito por el hecho de ser cumplida o no ser cumplida. Por eso aunque la voluntad de beneplácito siempre se cumpla, sin embargo puede pertenecer a la voluntad de signo algo que sea cumplido; así, también aquellas cosas que Dios prevé o aconseja, las quiere con voluntad de beneplácito. En efecto, la voluntad de signo se distingue de la voluntad de beneplácito porque uno es el mismo Dios, y el otro es su efecto, como ya se ha dicho. Y hay que saber que la voluntad de signo se relaciona con la voluntad de beneplácito de tres modos: el primer modo es la voluntad de signo que nunca incide en aquello junto con la voluntad de bene-

plácito, como el permiso con que permite que los males se hagan, aunque nunca quiere que se hagan los males. El segundo modo es que siempre coincide, al igual que la operación. El tercer modo cuando unas veces coincide y otras no, como en el precepto, la prohibición y el consejo.

7. Y por eso es clara la respuesta a la séptima objeción.

ARTÍCULO 4

Si Dios quiere necesariamente todo lo que quiere[29]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Todo lo eterno es necesario. Pero Dios quiere lo que quiere desde la eternidad. Luego quiere todo lo que quiere necesariamente.

2. Mas podría decirse que el querer de Dios es necesario y eterno por parte del que quiere y por parte del mismo acto de la voluntad que es la esencia divina, y por parte de lo que es la razón del querer, que es la divina bondad; y no respecto de la voluntad hacia lo querido. Pero en contra, el mismo hecho de que Dios quiera algo implica una relación de la voluntad hacia lo querido. Ahora bien, que Dios quiera algo es eterno. Luego la misma relación de la voluntad a lo querido es eterna y necesaria.

3. Mas podría decirse que la relación hacia lo querido es eterna y necesaria en el sentido de que lo querido está en la razón ejemplar, no en el sentido de que está en sí mismo o en la propia naturaleza. Pero en contra, según esto, algo es querido porque la voluntad se refiere a él. Por tanto, si la voluntad de Dios no se refiere desde la eternidad a lo querido según lo que es en sí, sino según lo que es en la razón ejemplar del querer, entonces algo temporal como la salvación de Pedro, no sería querido por Dios desde la eternidad, para que existiera en su propia naturaleza, sino sólo querido desde la eternidad por Dios para que existiera en las razones eternas, lo cual parece falso.

4. Lo que Dios quiso o quiere, puesto que lo quiere o lo quiso no puede no quererlo o no haberlo querido. Pero todo lo que Dios nunca quiere, no lo ha querido, eso es porque siempre y desde la eternidad quiso lo que quiere. Por

---

[29] *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 3; *Contra Gentes*, I, c. 80-83; *De potentia*, q. 10, a. 2, ad6.

tanto Dios no puede no querer lo que quiere. Luego quiere todo lo que quiere necesariamente.

5. Mas podría decirse que este argumento vale considerando el querer de Dios en cuanto al mismo que quiere, o al acto o razón del querer, no en cuanto a la relación referida a lo querido. Pero en contra, crear es un acto que siempre lleva consigo relación al efecto, pues connota un efecto temporal. Pero este argumento se verificará sobre la creación si se supone que Dios siempre ha creado, porque lo que creó no puede no haberlo creado. Luego también se concluye necesariamente lo que se señala respecto a lo querido.

6. Para Dios es lo mismo ser y querer. Pero es necesario para Dios ser todo lo que es, porque "en lo perpetuo no difiere ser y poder", como dice el Filósofo[30] en *Physica*. Luego para Dios también es necesario querer todo lo que quiere.

7. Mas podría decirse que aunque querer y ser sean lo mismo según la cosa, sin embargo difieren según el modo de significar, porque querer se expresa como un acto que pasa a otro. Pero en contra, aunque también el ser de Dios sea lo mismo que la esencia según la cosa, sin embargo difiere según el modo de significar, porque el ser se expresa en forma de acto. Luego en cuanto a esto no hay diferencia entre el ser y el querer.

8. A la eternidad le es ajena la sucesión. Pero el querer divino es medido por la eternidad. Por lo tanto no puede haber ahí sucesión: en efecto, habría sucesión si lo que se quiso desde la eternidad no se quisiera, o lo que no se quiso se quisiera. Por consiguiente, le es imposible querer lo que no quiso, o no querer lo que quiso. Luego todo lo que quiere lo quiere necesariamente, y todo lo que no quiere, no lo quiere necesariamente.

9. Es imposible que el que quiso algo no lo hubiera querido, porque lo que se ha hecho no puede no haber sido. Pero en Dios es lo mismo querer y haber querido porque el acto de su voluntad no es nuevo sino eterno. Luego Dios no puede no querer lo que quiere, y de este modo quiere lo que quiere necesariamente.

10. Mas podría decirse que quiere necesariamente en cuanto a la razón del querer y no en cuanto a lo mismo querido. Pero en contra, la razón del querer en Dios es Él mismo, porque por sí mismo quiere lo que quiere. Luego si se quiere a sí mismo con necesidad, también quiere todas las otras cosas necesariamente.

11. La razón del querer es el fin. El fin, según el Filósofo en *Physica*[31] y en *Ethica*[32], se refiere a lo apetitivo y a lo operativo como principio en la demostración; pero en la demostración, si los principios son necesarios se sigue la conclusión necesaria. Luego también en lo apetitivo si alguien quiere el fin

---

30 Aristóteles, *Physica*, III, 4, 203 b 30.

31 Aristóteles, *Physica*, II, 9, 200 a 15.

32 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 9, 1151 a 16.

quiere necesariamente aquello que se refiere al fin; y así si el querer divino es necesario en cuanto a la razón del querer, será necesario en relación con las cosas queridas.

12. Quien pueda querer algo y no querer, puede empezar a querer algo. Pero Dios no puede empezar a querer algo. Luego no puede querer o no querer algo, y así quiere lo que quiere necesariamente.

13. Como la voluntad de Dios implica una relación con las criaturas, así también la potencia y la ciencia. Pero es necesario que Dios pueda lo que puede y es necesario que él conozca lo que conoce. Luego es necesario que quiera lo que quiere.

14. Lo que siempre es del mismo modo es necesario. Pero la relación de la divina voluntad hacia lo querido es siempre del mismo modo. Luego es necesaria, y así el querer divino en cuanto a la relación a la sustancia querida es necesario.

15. Si Dios quiere que el anticristo sea, se sigue con necesidad que el anticristo será, aunque que el anticristo llegue a ser no sea necesario. Sin embargo esto sólo sucedería si hubiese una referencia necesaria o una relación necesaria de la voluntad divina a lo querido. Luego el mismo querer divino es necesario según la relación que establezca de la voluntad a lo querido.

16. El orden de la voluntad divina hacia la razón del querer es causa del orden de la voluntad divina hacia lo querido; pues la voluntad hacia algo querido se hace por la razón del querer, y por eso entre uno u otro orden no se encuentra nada contingente intermedio. En efecto, una vez puesta la causa necesaria se sigue el efecto necesario si no interviene ninguna causa contingente. Luego cuando el querer divino sea necesario en orden a la razón del querer, será necesario también en el orden de lo querido, y así Dios quiere necesariamente todo lo que quiere.

EN CONTRA

1. La voluntad de Dios es más libre que nuestra voluntad. Pero nuestra voluntad no quiere necesariamente lo que quiere. Luego tampoco la voluntad de Dios.

2. La necesidad se opone a la voluntad gratuita. Pero Dios quiere la salvación del hombre por voluntad gratuita. Luego no quiere necesariamente.

3. Como nada extrínseco a Dios puede imponer necesidad a Dios, si quiere algo con necesidad sólo lo quiere por la necesidad de su naturaleza. Por lo tanto si se establece que Dios actúa por voluntad y que Dios actúa por la necesidad de la naturaleza, se sigue lo mismo. Pero para los que dicen que Dios actúa por la necesidad natural, se sigue que todas las cosas fueron hechas por Él desde la

eternidad. Luego se concluiría lo mismo para nosotros que sostenemos que Él ha hecho todo por voluntad.

SOLUCIÓN

Es indudable que el querer divino tiene necesidad por parte del que quiere y por parte del acto, pues el acto de Dios es su esencia que consta que es eterna. Pero esto no se cuestiona, sino si el mismo querer tiene necesidad por referencia a lo querido, comparación que sin duda entendemos cuando decimos que Dios quiere esto o aquello. Esto se pregunta cuando indagamos si Dios quiere algo necesariamente.

Es necesario saber que en cualquier voluntad hay dos objetos queridos: uno principal y otro secundario. El objeto principal querido es aquél al que la voluntad se dirige según su naturaleza, ya que también la misma voluntad tiene cierta naturaleza y tiene un orden natural hacia algo; esto en efecto es lo que la voluntad quiere naturalmente, como la voluntad humana quiere de modo natural la felicidad, y respecto de eso la voluntad de lo querido tiene necesidad, dado que tiende a ello de manera natural, pues el hombre no puede querer no ser feliz o ser miserable. Por otro lado, las cosas queridas de modo secundario son aquellas que se ordenan al objeto principal querido como al fin. Y hacia estos dos objetos queridos de este modo, la voluntad se relaciona de modo distinto, al igual que el entendimiento se ordena a los principios que naturalmente conoce y a las conclusiones que deduce de ellos.

Así pues, la voluntad divina tiene como objeto principal lo que quiere de modo natural y que es como el fin de su voluntad, esto es, su misma bondad, por medio de la cual quiere lo que quiere, que es distinto de sí, pues hace las cosas por su bondad, como dice San Agustín[33], para que su bondad, que no puede ser multiplicada por esencia, al menos se difunda en muchos por una participación de semejanza. Por eso todo lo que quiere referido a las criaturas es como su objeto secundario, el cual quiere por su propia bondad, para que sea su divina bondad la razón de querer todas las cosas, al igual que su esencia es para él la razón de conocer todas las cosas. Respecto al objeto principal querido que es su bondad, la voluntad divina tiene necesidad, no de coacción sino de orden natural, que no repugna a la libertad como dice San Agustín[34] en *De civitate Dei*; en efecto, Dios no puede querer no ser bueno y por consiguiente no ser inteligente o poderoso o cualquier cosa que se incluya en la razón de su bondad. Pero respecto a otras cosas queridas no tiene ninguna necesidad. Pues como la razón del querer las cosas que son para el fin es el mismo fin, según esto lo que es para el

---

[33] Pseudo-Agustín, *De diligendo Deo*, c. 2 (PL 40, 850).

[34] San Agustín, *De civitate Dei*, V, c. 10 (PL 41, 152).

fin se refiere al fin como lo que se refiere la voluntad. Por eso, si lo que es para el fin es casi proporcionado al fin, de modo que incluya perfectamente el fin y sin él no pueda haber fin, entonces como se apetece el fin necesariamente, también se apetece necesariamente lo que es para el fin, y principalmente por una voluntad que no puede prescindir de la regla de la sabiduría. Por el mismo argumento, parece también desear la continuación de la vida y el tomar el alimento por el que la vida se preserva y sin el cual no puede ser conservada. Pero como ningún efecto divino adecua la potencia a la causa, así nada de lo que es ordenado a Dios como a fin es adecuado al fin. De hecho ninguna criatura es perfectamente similar a Dios, siendo esto propio únicamente del Verbo increado. Por eso sucede que por más noble que sea el modo por el que alguna criatura se ordene a Dios, siendo asimilada a Él bajo algún aspecto, es posible que alguna otra criatura sea ordenada al mismo Dios y represente la divina bondad de un modo igualmente noble.

Por tanto, parece claro que no hay necesidad en la voluntad divina que proceda del amor que Él tiene a su bondad, de manera que quiera esto o aquello respecto de la criatura. Y tampoco hay ninguna necesidad respecto a todas las criaturas, de manera que la divina bondad es en sí perfecta aunque no existiera ninguna criatura, porque "no necesita de nuestro bienes" como se dice en el *Salmo*[35]. En efecto, la bondad divina no es un cierto fin que sea producido a partir de aquellas cosas que son hacia el fin, sino más bien aquello por lo que son producidas y perfeccionadas las cosas que se ordenan al mismo. Por eso también Avicena[36] dice que sólo el acto de Dios es puramente liberal, porque nada se le añade a partir de las cosas que quiere o actúa sobre las criaturas. Así pues, de lo dicho se deduce que lo que Dios quiere y que es en sí mismo, lo quiere con necesidad, y lo que quiere respecto de las criaturas no lo quiere con necesidad.

Respuestas

1. Algo se dice necesario de dos modos: de un modo absoluto, y de otro modo por suposición. Se dice sin duda de modo absoluto que algo es necesario debido a la necesaria relación entre sí de los términos empleados en alguna proposición, como que el hombre es animal o que el todo es mayor que la parte, o algo semejante. Por otra parte es necesario por suposición lo que no es necesario de suyo sino sólo supuesto algo, como que Sócrates corra: pues Sócrates en cuanto es de suyo no tiende más a esto que a su contrario; pero hecha la suposición de que corra, es imposible que no hubiera corrido. Así digo que el que Dios quiera algo en las criaturas –por ejemplo que Pedro se salve– no es necesario de

---

35 Cita no localizada.

36 Avicena, *Metaphysica*, VI, c. 5 (fol. 95ra).

modo absoluto, porque la voluntad divina no está ordenada necesariamente a ello, como resulta claro de lo dicho; pero hecha la suposición de que Dios lo quiera o lo haya querido, es imposible que no lo haya querido o que no lo quiera, porque su voluntad es inmutable. Por esa razón, esta necesidad es llamada por los teólogos necesidad de inmutabilidad. Por otra parte, que no sea necesario de modo absoluto que Dios quiera, se debe a lo querido, porque se aparta de la perfecta proporción al fin, como se ha dicho. Y en cuanto a esto se verifica la respuesta primeramente dada; y del mismo modo debe distinguirse sobre lo eterno, al igual que sobre lo necesario.

2. Aquella relación ocasionada es necesaria y eterna por suposición, no de modo absoluto; y no sólo en cuanto determinada a lo querido –en la medida en que está ejemplarmente en el querer–, sino también en la medida en que está de modo temporal en la propia naturaleza.

3. Por este motivo concedemos la tercera objeción.

4. Que Dios quiera algo o que lo haya querido después de que lo quiere o lo ha querido, es necesario por suposición y no de modo absoluto, al igual que lo es que Sócrates haya corrido después de que ha corrido; y del mismo modo hay que decir sobre la creación y sobre cualquier acto de la voluntad divina que termina en algo exterior.

5. Por este motivo concedemos la objeción.

6. Aunque el mismo ser divino sea necesario en sí mismo, sin embargo las criaturas no salen de Dios necesariamente sino por libre voluntad; y así aquellas cosas que implican una relación de Dios a lo producido de las criaturas en el ser, como querer, crear y otras semejantes, no son necesarias de modo absoluto, como las cosas que se dicen de Dios según Él mismo, como el ser bueno, viviente, sabio y otras semejantes.

7. El ser no expresa un acto que sea operación que pase a algo extrínseco que se produzca en el tiempo, sino un acto casi primero. Sin embargo, el querer expresa un acto segundo que es operación. Y así, algo es atribuido al ser divino que no es atribuido al querer divino por el diverso modo de significar.

8. Si decimos que Dios puede querer algo y no querer, no se implica aquí una sucesión a no ser que sea entendida de manera que, supuesto el mismo querer algo, se ponga después el no quererlo. Sin embargo, esto está excluido cuando afirmamos que el que Dios quiera algo es necesario por suposición.

9. El que Dios quisiera lo que quiso, es necesario por suposición, pero no de modo absoluto; y de modo similar el que Dios quiera lo que quiere.

10. Aunque Dios quiera ser Él necesariamente, sin embargo no se sigue que quiera otras cosas necesariamente. Pues sólo se dice que algo es necesario por

condición del fin cuando es tal que sin él no puede darse el fin, como es evidente en *Metaphysica*[37]: aunque esto no es lo tratado aquí.

11. En los silogismos, si el principio es necesario, no se sigue que la conclusión sea necesaria, a no ser que sea necesaria la relación del principio a la conclusión. Y así por mucho que el fin sea necesario, si lo que tiende al fin no tiene necesaria disposición al mismo –de modo que sin el medio el fin no pueda darse–, no habrá ninguna necesidad en el fin en aquello que es hacia el fin. Así, aunque los principios pueden ser verdaderos y la conclusión que hay sea falsa por defecto de la necesaria relación, de la necesidad de los principios no se sigue la necesidad de la conclusión.

12. Todo el que puede querer y no querer, si pudo querer después de no haber querido y no querer después de que ha querido, puede empezar a querer. En efecto, si quiere, puede dejar de querer y de nuevo empezar a querer; en cambio, si no quiere, puede en el mismo instante empezar a querer. Ahora bien, Dios no puede querer y no querer por la inmutabilidad de su divina voluntad; pero puede querer y no querer en cuanto que su voluntad no está obligada de suyo hacia aquello que quiso o no quiso. Por eso permanece que el que Dios quiera algo es necesario por suposición y no de modo absoluto.

13. La ciencia y la potencia aunque se refieran a las criaturas, también pertenecen a la misma perfección de la esencia divina, en la cual nada puede ser si no es necesario de suyo. Así se dice que algo es cognoscente cuando la realidad conocida está en el que conoce; por otra parte se dice que algo que actúa es poderoso en la medida que está en acto completo respecto a lo que debe ser hecho. Todo lo que está en Dios es necesario que esté en Él; y todo lo que Dios es en acto es necesario que lo sea en acto. Sin embargo, cuando se dice que Dios quiere algo, no significa que ese algo tiene que estar en Dios, sino sólo se indica la relación de Dios mismo con la producción de aquella cosa en la propia naturaleza; y así, por esta parte cesa la condición de absoluta necesidad como se ha dicho antes.

14. Esa relación siempre se da de una sola forma por la inmutabilidad de la voluntad divina. Por eso la razón sólo concluye por la necesidad que se encuentra en la suposición.

15. La voluntad tiene una doble relación respecto a lo querido: primera, la tiene hacia lo mismo en cuanto que es querido; segunda, hacia lo que debe ser producido en acto mediante la voluntad, y esta relación presupone la primera. Pues primeramente entendemos que la voluntad quiere algo; después por lo mismo por lo que quiere algo, entendemos que lo produzca en la naturaleza de las cosas si la voluntad es eficaz. Por lo tanto, la primera relación de la voluntad

---

[37] Aristóteles, *Metaphysica*, V, 5, 1015 a 22.

divina hacia lo querido no es necesaria de modo absoluto, debido a la desproporción de lo querido al fin que es la razón del querer, como se ha dicho; por ello no es necesario de modo absoluto que Dios lo quiera. Pero la segunda relación es necesaria debido a la eficacia de la voluntad divina; y de ahí se deriva necesariamente que si Dios quiere algo con voluntad de beneplácito, lo haga.

16. Aunque entre los dos órdenes de los que trata la objeción, no haya ninguna causa contingente intermedia, sin embargo por defecto de proporción, la necesidad del primer orden no introduce la necesidad en el segundo, como es patente a partir de lo dicho.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

Lo que se objeta en contra respecto a la libertad de la voluntad, ya se ha solucionado por el hecho de que la necesidad natural no rechaza el orden de la libertad sino que sólo lo hace la necesidad de coacción.

Y las otras cosas las concedemos.

ARTÍCULO 5

Si la voluntad divina impone necesidad a las cosas queridas[38]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Dada una causa suficiente, es necesario que se dé el efecto, como lo prueba Avicena[39] en su *Metaphysica*. En efecto, si una vez puesta la causa, no es necesario que sea dado el efecto, entonces aún después de la posición de la causa el efecto se encuentra ante dos posibilidades, es decir, hacia el ser y hacia el no ser. Pero lo que está en potencia para dos sólo está determinado a uno de ellos si hay algo que lo determina. Por lo tanto, después de la posición de la causa todavía es necesario poner algo que haga ser el efecto, y así esa causa no era suficiente. Pues si la causa fuera suficiente, es necesario que, una vez puesta

---

[38] *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 8; *Contra Gentes*, I, c. 85; *De malo*, q. 16, a. 7, ad15; *In Perihermeneias*, I, lect. 14.

[39] Avicena, *Metaphysica*, I, c. 7 (fol. 73^{rb}).

ella, sea necesario poner el efecto. Por otra parte, la voluntad divina es causa suficiente y no es causa contingente sino necesaria. Luego también las cosas queridas por Dios son necesarias.

2. Mas podría decirse que a partir de la causa necesaria se sigue alguna vez un efecto contingente, debido a la contingencia de la causa intermedia, como de una proposición mayor sobre la necesidad, debido a la asunción de lo contingente, se sigue una conclusión contingente. Pero en contra, cuando desde una causa necesaria se sigue un efecto contingente debido a la contingencia de la causa segunda, esto proviene por defecto de la causa segunda, como la floración del árbol es contingente y no necesaria debido al defecto de la fuerza multiplicadora que puede resultar, la cual es causa intermedia, aunque sólo el movimiento que es causa primera sea la causa necesaria. Pero la voluntad divina puede remover todo defecto de la causa segunda y también todo impedimento. Luego la contingencia de la causa segunda no impide que el efecto sea necesario debido a la necesidad de la voluntad divina.

3. Cuando el efecto es contingente debido a la contingencia de la causa segunda, al existir la primera causa necesaria, el no ser del efecto puede estar a la vez que el ser de la causa primera –como el no florecer de un árbol en primavera puede coexistir con el movimiento del sol–. Pero la no existencia de lo que es querido por Dios no puede darse juntamente con la voluntad divina, pues que Dios quiera el ser de algo y que algo no sea, son dos cosas incomposibles. Luego la contingencia de las causas segundas no impide que las cosas queridas por Dios sean necesarias debido a la necesidad de la voluntad divina.

4. Mas podría decirse que aunque el no ser del efecto divino no puede darse junto con la voluntad divina, sin embargo, porque la causa segunda puede fallar, el mismo efecto es contingente. Pero en contra, el efecto sólo falla si la causa segunda es deficiente. Mas no puede ser que la causa segunda falle existiendo la voluntad divina, dado que se daría a la vez la voluntad divina y el no ser de lo que es querido por Dios, lo cual, como se ve, es falso. Luego la contingencia de las causas segundas no impide que el efecto de la voluntad divina sea necesario.

En contra

Todas las cosas buenas son hechas por la voluntad de Dios. Luego si la voluntad divina impone necesidad a las cosas, todas las cosas buenas que están en el mundo serán por necesidad, y así se elimina el libre albedrío y todas las otras causas contingentes.

Solución

La voluntad divina no impone necesidad a todas las cosas. Sin duda, la razón de esto es concedida por algunos porque aunque la voluntad sea la primera cau-

sa de todas las cosas, produce algunos efectos mediante causas segundas que son contingentes y pueden fallar. Y así el efecto se sigue de la contingencia de la causa próxima, y no de la necesidad de la causa primera. Pero esto parece que es conforme con aquellos que sostenían que todas las cosas proceden de Dios según la necesidad de la naturaleza; de tal modo que de uno simple procedía inmediatamente otro que tenía una cierta multiplicidad, y mediante él procedía la multiplicidad. De modo similar dicen que de uno completamente inmóvil procede algo que es inmóvil según la sustancia, pero móvil en otro sentido según la posición que tenga, mediante el cual se produce la generación y la corrupción en las cosas inferiores. Según esta concesión no se puede afirmar que la multiplicidad y las realidades corruptibles y contingentes son causadas inmediatamente por Dios, lo cual es una afirmación contraria a la fe que afirma que la multiplicidad de las cosas –también de las corruptibles– es creada inmediatamente por Dios, como los primeros individuos de los árboles y de los animales brutos.

Y así es necesario asignar otra razón principal a la contingencia de las cosas, a la cual sirva la causa designada. Así, es necesario que el paciente sea asimilado al agente, y si el agente es fortísimo, será perfecta la similitud del efecto a la causa agente; pero si el agente fuera débil, la similitud será imperfecta; como por ejemplo, por la fuerza de la virtud formativa en la semilla, el hijo es asimilado al padre, no sólo en la naturaleza de la especie sino también en muchos accidentes; y por el contrario, debido a la debilidad de dicha virtud es aniquilada la predicha asimilación como se dice en *De animalibus*[40]. Ahora bien, la voluntad divina es un agente fortísimo, por lo que es necesario que su efecto sea asimilado en todos los modos, de forma que Dios no sólo haga aquello que quiere que sea hecho, que es casi ser asimilado según la especie, sino que lo haga con el modo que Dios quiera que sea hecho, como necesario o como contingente, rápido o lento, que es casi una cierta asimilación según los accidentes. Y ciertamente la voluntad divina determina este modo a las cosas según el orden de su sabiduría. Pero cuando dispone que algunas cosas lleguen a ser de un modo o de otro, adapta sus causas en el modo que dispone; este modo puede influir en las cosas incluso sin la mediación de aquellas causas. Y así no decimos que algunos de los efectos divinos son contingentes sólo debido a la contingencia de las causas segundas, sino sobre todo debido a la disposición de la voluntad divina que provee tal orden en las cosas.

RESPUESTAS

1. Aquella razón se sigue en las causas agentes con necesidad de naturaleza en cuanto a los efecto inmediatos; pero en las causas voluntarias no se sigue,

---

[40] Aristóteles, *De generatione animalium*, IV, 3, 767 a 36ss.

porque de la voluntad se sigue algo según el modo en que la voluntad dispone, pero no según el modo en que la voluntad tiene el ser, como ocurre en las causas naturales, en las cuales se considera la asimilación en cuanto a la misma condición de causa y causado. Sin embargo, en las causas voluntarias se considera la asimilación en la medida que la voluntad del agente se cumple en el efecto, como se ha dicho. Y tampoco se sigue en las causas naturales en cuanto a los efectos mediatos.

2. Aunque Dios pueda eliminar todo impedimento de causa segunda como quiera, sin embargo, no siempre quiere eliminarlo, y así permanece la contingencia en la causa segunda, y por consiguiente en el efecto.

3. Aunque el no ser del efecto de la divina voluntad no pueda darse a la vez que la voluntad divina, sin embargo la potencia de cesar el efecto está a la vez que la voluntad divina. En efecto, que "Dios quiera que éste se salve" y que "éste pueda condenarse" no son incomposibles; pero que "Dios quiera que éste se salve" y que "éste se condene" son incomposibles.

4. Y lo mismo se responde a la cuarta objeción sobre el defecto de las causas intermedias.

ARTÍCULO 6

Si la justicia en las cosas creadas depende de la sola voluntad divina

Parece que sí.

OBJECIONES

1. San Anselmo[41] dice en el *Monologium*: "Sólo es justo lo que quieres". Luego la justicia depende sólo de la voluntad de Dios.

2. Según esto, algo es justo porque concuerda con la ley. Pero la ley no parece que sea algo distinto que la explicación de los principios de la voluntad, porque "lo que agrada al principio tiene fuerza de ley", como dice el legislador[42].

---

[41] Mejor: San Anselmo, *Proslogion*, c. 11 (PL 158, 233D).

[42] *Digesta*, I, tit. 4, lege 1 (ed. Mommsen, p. 7); Justiniano, *Instituta*, I, tit. 2, lege 6 (ed. Krueger, p. 1).

Luego como el principio de todas las cosas es la voluntad divina, parece que de ella sola depende toda razón de justicia.

3. La justicia política que se da en las cosas humanas, es copia de [*exemplatur*] la justicia natural, la cual consiste en que todo cumpla su naturaleza. Pero cada cosa es partícipe del orden de su naturaleza por la divina voluntad, como dice San Hilario[43] en *De Symbolo* que "la voluntad de Dios aporta la esencia en todas las criaturas". Luego toda justicia depende sólo de la voluntad de Dios.

4. Al ser la justicia una cierta rectitud, depende por imitación de alguna regla. Pero la regla de un efecto es la causa debida a él. Luego como la primera causa de todas las cosas es la voluntad divina, parece que ella misma es la primera regla a partir de la cual cada cosa es juzgada justa.

5. La voluntad de Dios sólo puede ser justa. Luego si la razón de la justicia dependiera de algo distinto que la voluntad divina, restringiría y en cierto modo ataría a la voluntad divina, lo cual es imposible.

6. Toda voluntad que es justa por algo distinto de sí misma, es tal, que debe buscar su razón. Pero no hay que buscar la causa de la voluntad de Dios, como dice San Agustín[44] en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*. Luego la razón de la justicia no depende de nada distinto, sino de la voluntad divina.

EN CONTRA

1. Las obras de la justicia se distinguen de las obras de la misericordia. Pero las obras de la divina misericordia dependen de su voluntad. Luego para la índole de justicia se exige algo más que la sola voluntad de Dios.

2. Según San Anselmo[45] en *De veritate*, la justicia es la rectitud de la voluntad. Pero la rectitud de la voluntad es distinta de la voluntad; ciertamente, lo es en nosotros realmente, ya que nuestra voluntad puede ser recta y no recta; pero también en Dios, al menos según la razón o según el modo de entender. Luego la índole de justicia no depende sólo de la divina voluntad.

SOLUCIÓN

Como la justicia es una cierta rectitud como dice San Anselmo[46], o adecuación según el Filósofo[47], es necesario que la razón de la justicia dependa primero de aquello en lo que se encuentre primero la razón de la regla, según la cual

---

43 San Hilario, *De Synodis*, n. 23 (PL 10, 520C).

44 San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 28 (PL 40, 18).

45 San Anselmo, *De veritate*, c. 12 (PL 158, 481B).

46 San Anselmo, *De veritate*, c. 12 (PL 158, 481B).

47 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, V, 5, 1131 a 9ss.

se constituye en las cosas la igualdad y la rectitud de la justicia. En cambio, la voluntad no tiene la razón de primera regla sino que es regla regulada, pues es dirigida por la razón y el entendimiento, no sólo en nosotros sino también en Dios, aunque en nosotros sean algo distinto realmente el entendimiento y la voluntad, y por esto no es lo mismo la voluntad y la rectitud de la voluntad. Pero en Dios es lo mismo realmente el entendimiento y la voluntad, y por esto es lo mismo la rectitud de la voluntad que la misma voluntad. Y así, lo primero a partir de lo cual depende la razón de toda justicia, es la sabiduría del entendimiento divino que constituye las cosas en la debida proporción, no sólo entre sí sino para con su causa, en cuya proporción consiste ciertamente la razón de la justicia creada. Por otra parte, decir que la justicia depende de la sola voluntad es decir que la voluntad divina no procede según el orden de la sabiduría, lo cual es blasfemo.

RESPUESTAS

1. Nada puede ser justo si no es querido por Dios. Pero lo que es querido por Dios se refiere a la primera causa de la justicia por el orden de la sabiduría divina.

2. La voluntad del principio, aunque tenga fuerza de ley en la obligación por el hecho de que es voluntad, sin embargo sólo tiene carácter de justicia por el hecho de que está dirigida por la razón.

3. Dios opera en las cosas naturales de dos modos: en primer lugar, instituyendo las mismas naturalezas; en segundo, lugar proveyendo a cada cosa con lo que le compete a su naturaleza. Y porque la razón de la justicia requiere lo debido, por ello, ya que instituir a las mismas criaturas no es de algún modo debido sino puramente voluntario, la primera operación no tiene razón de justicia sino que depende de la sola voluntad divina, a no ser que se diga quizás que haya razón de justicia por el orden de la misma cosa hecha respecto a la voluntad: en efecto, lo debido es que llegue a ser todo aquello que Dios quiere, por el mismo hecho de que Dios lo quiere; pero para cumplir este orden, la sabiduría dirige como primera regla. Sin embargo, en la segunda operación se descubre la razón de lo debido no por parte del agente, porque Dios no es deudor de nada, sino por parte del recipiente; lo debido pues para cada cosa natural es que tenga aquello que exige su naturaleza, tanto en las cosas esenciales como en las accidentales. Ahora bien, lo debido depende de la sabiduría divina, en cuanto que la cosa natural debe ser tal que imite la propia idea que está en la mente divina; y de este modo, se encuentra que la misma sabiduría divina es la primera regla de la justicia natural. Ahora bien, en todas las operaciones divinas en las que Dios proporciona algo a la criatura que está por encima de lo debido a su naturaleza –como en los dones de la gracia–, se encuentra el mismo modo de la justicia que el que es asignado en la primera operación, en la que instituye a las naturalezas.

4. La voluntad divina, según nuestro modo de entender, presupone la sabiduría, la cual, en primer lugar, tiene carácter de regla.

5. Como en Dios el entendimiento y la voluntad no difieren realmente, la voluntad, en cuanto que es dirigida por el entendimiento y limitada por algo, no es restringida por ninguna otra cosa; pero es movida según su naturaleza, siendo natural para aquella voluntad el que actúe siempre según el orden de la sabiduría.

6. En la voluntad de Dios, por parte del que quiere no puede haber ninguna causa que sea distinta de la misma voluntad al existir en él la razón de querer, pues la voluntad, la sabiduría y la bondad son lo mismo en Dios realmente. Pero por parte de lo querido, la voluntad divina tiene alguna razón que sin duda es la razón de lo querido, no del que quiere, en cuanto que lo mismo querido es ordenado o por lo debido o por la conveniencia hacia algo; y este orden también compete a la voluntad divina, por lo que ella misma es la primera raíz de la justicia.

ARTÍCULO 7

Si tenemos que conformar nuestra voluntad con la voluntad divina[48]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Nadie está obligado a lo imposible. Pero para nosotros es imposible conformar nuestra voluntad con la divina, porque la voluntad divina nos es desconocida. Luego no estamos obligados a dicha conformidad.

2. Quien no hace aquello a lo que está obligado, peca; pues si estamos obligados a conformar nuestra voluntad con la divina, no haciéndolo, pecamos; pero el que peca mortalmente, en lo que peca, no conforma su voluntad a la divina. Por tanto, por ello mismo peca, mas peca con un pecado especial, por ejemplo, porque ha robado o ha cometido fornicación. Luego todo el que peca comete dos pecados, lo cual parece ser absurdo.

---

48 *In I Sententiarum*, d. 48, a. 1, a. 2, a. 3; *Summa Theologiae*, I-II, q. 19, a. 9.

3. Mas podría decirse que el precepto de conformar nuestra voluntad con la divina, siendo afirmativo, aunque obligue siempre [*semper*], sin embargo, no obliga de contínuo [*ad semper*], y así no es necesario que, si en algún momento no se conforma, peque. Pero en contra, aunque alguien, no guardando el precepto afirmativo, no peque en ese instante en que no lo guarda, peca sin embargo cuando hace lo contrario; al igual que alguien peca cuando deshonra a sus padres, aunque no siempre peca cuando no los honra en acto. Pero aquél que peca mortalmente hace lo contrario de la conformidad dicha. Luego peca por eso mismo.

4. Quien no cumple aquello a lo que está obligado es transgresor. Pero el que peca venialmente no conforma su voluntad con la voluntad divina. Luego si está obligado a conformarla será transgresor, y así pecará mortalmente.

5. Mas podría decirse que no está obligado a conformar su voluntad en aquel instante en el que peca venialmente, porque los preceptos afirmativos no obligan de continuo. Pero en contra, el que no guarda el precepto afirmativo, en el lugar y en el tiempo en el que obliga, es considerado transgresor; ahora bien, el tiempo para conformar nuestra voluntad con la voluntad divina sólo parece que puede ser determinado cuando la voluntad está en acto. Luego siempre que la voluntad está en acto, si no se conforma a la voluntad divina parece que hay pecado; y así, cuando alguien peca venialmente, parece que hay pecado mortal.

6. Nadie está obligado a lo imposible. Pero los obstinados no pueden conformar su voluntad con la voluntad divina. Luego no están obligados a esta conformidad, y así tampoco otros; por otro lado, los obstinados obtienen por su obstinación otras cosas fácilmente.

7. Como todo lo que Dios quiere, lo quiere por caridad –pues Él mismo es caridad–, si estamos obligados a conformar nuestra voluntad con la divina, estamos obligados a tener caridad. Pero quien no tiene caridad, no la puede conseguir, si no se prepara para ello con diligencia. Luego quien no tiene caridad está obligado a prepararse continuamente para tener caridad, y así en cualquier instante en el que no tenga caridad peca, porque esto proviene por defecto de preparación.

8. Como la forma del acto consiste principalmente en el modo del hacer, si estamos obligados a la conformidad con la voluntad divina, es necesario que queramos algo del mismo modo en que Dios lo quiere. Ahora bien, uno puede imitar el modo de la voluntad divina por amor natural o gratuito. No puede considerarse la conformidad de la que hablamos según el amor natural, porque de este modo conforman su voluntad con la divina también los infieles y los pecadores, en la medida en que en ellos está en vigor el amor natural del bien. De modo semejante, tampoco puede considerarse en cuanto al amor gratuito, que es la caridad; pues así estaríamos obligados a querer lo que queremos por caridad, lo cual es contrario a la opinión de muchos que afirman que el modo no se in-

cluye en el precepto. Luego parece que no estamos obligados a conformar nuestra voluntad con la voluntad divina.

9. "Hay tanta distancia entre la voluntad de Dios y la del hombre cuanta distancia hay entre Dios y el hombre", como dice la *Glossa*[49] sobre aquel *Salmo* (32, 1): "A los justos conviene la alabanza". Pero Dios dista tanto del hombre, que el hombre no puede conformarse con Él; en efecto, dado que el hombre dista infinitamente de Dios, no puede haber ninguna proporción de él con Dios. Luego tampoco puede ser conformada la voluntad del hombre con la voluntad divina.

10. Se dice que son conformes aquellas cosas que convienen en una única forma. Luego si nuestra voluntad puede conformarse con la divina, es necesario que sea en una única forma en la que una voluntad convenga con la otra; y así algo sería más simple que la voluntad divina, lo cual es imposible.

11. La conformidad es una relación de equiparación. Pero en tales relaciones, uno de los extremos es referido al otro en la misma relación, como se dice que el amigo es amigo para el amigo, y el hermano es hermano para el hermano. Luego si nuestra voluntad puede ser conformada con la divina, puesto que estamos obligados a dicha conformidad, también la voluntad divina podría ser conformada con la nuestra, lo cual parece inconveniente.

12. Caen bajo precepto y estamos obligados a ellas, aquellas cosas que podemos hacer o no hacer. Pero no podemos hacer que no conformemos nuestra voluntad con la divina, porque, como dice San Anselmo[50], al igual que lo que está bajo un cuerpo esférico, cuanto más se aleja de una parte de la circunferencia, tanto más se acerca a la otra, así, quien por una parte se separa de la voluntad de Dios, por otra parte la cumple. Luego no estamos obligados a la conformidad antes señalada al modo como estamos obligados a aquellas cosas que caen bajo precepto.

EN CONTRA

1. Sobre el *Salmo* (32, 1) "a los justos conviene la alabanza", dice la *Glossa*[51]: "los rectos son los que dirigen su corazón según la voluntad de Dios". Pero cada uno está obligado a ser recto. Luego cada uno está obligado a la conformidad antes señalada.

2. Cada uno debe ser conformado a su regla. Pero la voluntad divina es la regla de nuestra voluntad, porque la rectitud de la voluntad se encuentra primero en Dios. Luego nuestra voluntad debe conformarse con la voluntad divina.

---

[49] *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super Psalmos* XXXII, 1 (PL 191, 325 D).

[50] Cfr. San Anselmo, *Cur Deus homo*, I, c. 15 (PL 158, 380C).

[51] *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super Psalmos* XXXII, 1 (PL 191, 325D).

SOLUCIÓN

Cada uno está obligado a conformar su voluntad con la divina. La razón de esto puede tomarse de que en cualquier género hay un primero que es medida de todas las cosas que están en ese género, en el cual se encuentra la naturaleza del género de modo perfectísimo –como la naturaleza del color en la blancura, que se dice que es medida de todos los colores, porque cada uno de los colores es conocido en cuanto participa de la naturaleza del género, por aproximación o alejamiento a la blancura, como se dice en *Metaphysica*[52]. De este modo el mismo Dios es medida de todos los entes, como se puede recabar de las palabras del Comentador[53] en ese lugar. Pues cada cosa tiene tanto de ser cuanto se aproxima a Él por asimilación. Por otra parte, según esto, lo que se encuentra de desemejante se acerca al no ser. De manera semejante es necesario decir lo mismo de todas las cosas que se encuentran tanto en Dios como en las criaturas. Por eso, también su entendimiento es medida de todo conocimiento, y también la bondad de toda bondad, y –más específicamente hablando– la buena voluntad de toda buena voluntad. Por lo tanto, toda voluntad buena lo es porque se conforma con la voluntad divina. Por ello, como cada uno está obligado a tener buena voluntad, está obligado a la vez a tener conforme la voluntad con la voluntad divina.

Pero hay que saber que esta conformidad puede ser considerada de muchos modos. En efecto, hablamos aquí de la voluntad que es acto, pues nuestra conformidad con Dios según la potencia de la voluntad es natural, porque pertenece a la imagen, por lo cual no cae bajo precepto. Ahora bien, el acto de la voluntad divina no sólo se caracteriza por ser acto de la voluntad, sino también por ser al mismo tiempo causa de todas las cosas que son. Por lo tanto, el acto de nuestra voluntad puede conformarse con la voluntad divina o como efecto a la causa o como voluntad a la voluntad. Pero sucede que es distinta la conformidad del efecto con la causa en las cosas naturales y en las causas voluntarias. Pues en las cosas naturales se considera la conformidad según la semejanza de la naturaleza –como cuando el hombre genera al hombre y el fuego al fuego–; pero en las causas voluntarias, se dice que el efecto se conforma con la causa porque su causa está contenida en el efecto –como la obra de arte es asimilada a su causa no porque sea de la misma naturaleza que el arte que está en la mente del artífice, sino porque la forma del arte está contenida en lo producido por el arte–, y de modo semejante se conforma su efecto con la voluntad, cuando hace lo que la voluntad dispone. De este modo, el acto de nuestra voluntad se conforma con la voluntad divina porque queremos aquello que Dios quiere que nosotros queramos.

---

[52] Aristóteles, *Metaphysica*, X, 2, 1053 b 28.

[53] Averroes, *Metaphysica*, X, com. 7 (VIII, 257A).

Por otra parte, la conformidad de la voluntad a la voluntad según el acto se puede entender de dos maneras. El primer modo, como siguiendo la forma de la especie, según el hombre se asimila al hombre. El segundo modo, según una forma sobreañadida, como el sabio se asimila al sabio. Y digo que 'se asimila según la especie' cuando se da la conveniencia en el objeto por el cual el acto lleva consigo la especie. Pero con relación al objeto de la voluntad hay que considerar dos aspectos: uno que es casi material, es decir, la misma cosa querida; otro que es casi formal, es decir, la razón del querer, que es el fin. Sucede lo mismo en el objeto de la vista: el color es casi material y la luz sin embargo casi formal, porque por ella se hace el color visible en acto. Y así, por parte del objeto se puede encontrar una doble conformidad: una por parte de lo querido, como cuando el hombre quiere algo que Dios quiere –y esto es casi como siguiendo la causa material, dado que el objeto es como la materia del acto, por lo que la conformidad entre ellas es mínima–. La otra, por parte de la razón del querer o por parte del fin, como cuando alguien quiere algo porque lo quiere Dios, y esta conformidad es según la causa final. Por otro lado, la forma que sobreviene al acto es el modo que se sigue a partir del hábito que lo produce: y así se dice que nuestra voluntad es conforme con la divina cuando uno quiere algo por caridad, como también hace Dios: y esto es como siguiendo la causa formal.

RESPUESTAS

1. La voluntad de Dios no puede ser conocida por nosotros plenamente, por lo que no podemos conformar nuestra voluntad con la suya de modo pleno. Pero podemos y debemos conformarla según lo que conocemos.

2. Con un sólo acto el hombre no comete dos pecados, dado que el acto es la misma esencia del pecado. Sin embargo, en un acto pueden darse dos deformidades de pecado, y esto cuando en el acto de algún pecado especial se añade alguna circunstancia, que le transfiere una deformidad de otro pecado –como cuando alguien roba lo ajeno para gastarlo con meretrices, al acto de robo se añade la deformidad de la lujuria, por la circunstancia por que roba–. Sin embargo, cuando se encuentra algo en acto que pertenece a la deformidad de un pecado que está más allá de la especial deformidad de ese pecado –que sin duda está en todo pecado común–, de ahí no surge ni otro pecado ni la deformidad del pecado, pusto que lo que se encuentra comúnmente en todos los pecados son como principios esenciales del pecado en cuanto que es pecado, y se incluyen en la deformidad de cualquier pecado especial como principios del género en razón de la especie. Y así no se añaden numéricamente además de la deformidad especial del pecado, como por ejemplo el alejarse de Dios, no obedecer a la ley divina y otras cosas de ese género, entre las que debe ser computada la falta de conformidad de la que hablamos. Por eso no es necesario que tal defecto duplique el pecado o la deformidad del pecado.

3. Aunque el que actúa es contrario a la conformidad por el hecho de pecar, sin embargo se trata de algo general que no se añade numéricamente a lo específico.

4. El que peca venialmente, aunque no conforma en acto su voluntad con la divina, la conforma sin embargo en hábito, y no es preciso que siempre la ejerza en acto, sino en un lugar y tiempo concreto. Sin embargo, está obligado a no hacer nunca lo contrario: en efecto, el que peca venialmente no actúa contra la conformidad predicha sino fuera de ella, por lo que no se concluye que peque mortalmente.

5. El precepto de conformar nuestra voluntad no obliga a que en todo momento nuestra voluntad pase al acto, sino cuando alguien está obligado a pensar sobre el estado de su salud espiritual, como cuando debe confesar o recibir los sacramentos o hacer algo de ese género.

6. Se dice que alguien es obstinado de dos modos: el primero en sentido absoluto, cuando es manifiesto que tiene la voluntad de adherirse al mal de modo irreversible –y así son obstinados aquellos que están en el infierno, pero no quien está en esta vida–. Sin embargo, aquellos que están en el infierno todavía están obligados a la conformidad de la que hablamos, la cual, aunque ellos mismos no pueden alcanzar, han sido sin embargo causa de su propia incapacidad; por eso al no conformarse pecan, aunque tal vez no desmerecen porque no son viadores. De un segundo modo se dice que alguien es obstinado relativamente, cuando tiene la voluntad de adherirse al mal, no por algo completamente irreversible, sino por una dificultad; en este sentido, se dice que alguien es obstinado en esta vida, y estos pueden conformar su voluntad con la divina. De ahí que cuando no la conforman, no sólo pecan sino que también desmerecen.

7. Todos están obligados, en lo que depende de ellos, a tener caridad, y si no lo hacen, pecan con pecado de omisión. Sin embargo no es necesario que en cualquier instante en el que no lo hagan pequen, sino sólo cuando estén obligados a hacerlo, como cuando la necesidad les obliga a hacer algo que no puede ser hecho sin caridad, como recibir los sacramentos.

8. Estar obligado a algo se dice de dos modos: el primero, cuando si no hacemos algo, incurrimos en pena, lo cual es estar obligado a algo en sentido propio –y así según la opinión de la mayoría no estamos obligados a hacer algo por caridad sino por amor natural, mínimo sin el cual todo lo que se hace, se hace mal–. Y llamo amor natural no sólo a aquél que está puesto en nosotros de modo natural y que es común a todos –como que todos apetecen la felicidad–, sino también aquél que alguien puede alcanzar por principios naturales, que se encuentra en las cosas buenas por su género y también en las virtudes políticas. De un segundo modo decimos estar obligados a algo porque sin eso no podemos conseguir el fin de la felicidad; y así estamos obligados a hacer algo por caridad, sin la cual nada puede ser meritorio para la vida eterna. Y así se manifiesta

cómo bajo un cierto aspecto el modo de la caridad cae bajo precepto y bajo otro aspecto no.

9. El hombre se conforma a Dios porque ser creado a su imagen y semejanza. Aunque debido a que dista infinitamente de Dios no puede haber proporción entre él y Dios –en cuanto que la proporción se encuentra propiamente en las cantidades, y comprende una cierta medida de las dos cantidades que se compararan entre sí–, sin embargo dado que el nombre de proporción se traslada para significar cualquier relación de una cosa a otra cosa –como cuando decimos que hay semejanza de proporciones entre el príncipe y la ciudad y el piloto respecto a la nave–, nada impide afirmar que hay alguna proporción entre el hombre y Dios, ya que se encuentra alguna relación con Él, en cuanto es hecho por Él y está sometido a Él. O bien podría decirse que de lo finito a lo infinito, aunque no puede haber proporción propiamente dicha, sin embargo puede haber proporcionalidad, que es la semejanza de las dos proporciones. Así decimos que cuatro es proporcional a dos porque es su doble, pero seis también es proporcional a cuatro, porque así como se relacionan seis y tres, así también cuatro y dos. De modo semejante lo finito y lo infinito, aunque no pueden ser proporcionados, pueden sin embargo ser proporcionales: porque así como lo infinito es igual a lo infinito, así lo finito a lo finito; y de este modo hay semejanza entre las criaturas y Dios, porque así como se relaciona con aquellas cosas que a Él le competen, así las criaturas con las suyas propias.

10. No se dice que la criatura se conforme a Dios como participando de la misma forma que ella participa, sino porque Dios es sustancialmente la misma forma de la cual la criatura participa mediante cierta imitación, como si el fuego fuera similar al calor existiendo por separado.

11. La semejanza y la conformidad, aunque sean relaciones de comparación, sin embargo no siempre denominan ambos extremos refiriéndolos uno al otro, sino sólo cuando la forma, según la cual se considera la semejanza o la conformidad, existe bajo la misma razón en cualquiera de los dos extremos, como el blanco en dos hombres, por el hecho de que se puede decir de modo conveniente que uno de ellos tiene la forma del otro, lo cual es significado cuando se dice que algo es semejante a otro. Pero cuando la forma está en uno principalmente y en el otro de modo secundario, no se puede concebir la reciprocidad de la semejanza, como cuando decimos que la estatua de Hércules es semejante a Hércules, pero no al revés: pues no puede decirse que Hércules tenga la forma de la estatua, sino sólo que la estatua tiene la forma de Hércules. En este sentido las criaturas se dicen semejantes y conformes a Dios, no al revés. Pero la conformación, al ser movimiento hacia la conformidad, no implica relación de igualdad sino que presupone algo hacia cuya conformidad se mueve el otro. Por ello las cosas posteriores se conforman a las primeras, y no al revés.

12. La expresión de Anselmo hay que entenderla no en el sentido de que el hombre siempre haga la voluntad de Dios en cuanto que está en él mismo, sino porque la divina voluntad siempre se cumple en él, tanto si quiere como si no.

ARTÍCULO 8

Si tenemos que conformar nuestra voluntad con la voluntad divina en lo querido como también tenemos que querer aquello que sabemos que Dios quiere[54]

Parece que no.

OBJECIONES

1. En efecto, San Pablo deseaba "desaparecer y ser con Cristo" como dice en *Filipenses* (1, 23). Pero esto Dios no lo quería, y de ahí que más abajo[55] diga "sé que permaneceré por vosotros". Luego, si estamos obligados a querer lo que Dios quiere, san Pablo, al desear desaparecer y ser con Cristo, pecaba, lo cual es absurdo.

2. Lo que Dios sabe lo puede revelar a otro. Ahora bien, Dios sabe que alguien va a ser reprobado y puede por lo tanto revelarle su reprobación. Por consiguiente, si resuelve revelárselo, se sigue que éste está obligado a querer su condena, si es que estamos obligados a querer lo que sabemos que Dios quiere. Pero querer la propia condena es contrario a la caridad por la que cada uno quiere para sí mismo la vida eterna. Luego alguien estaría obligado a querer algo contra la caridad, lo cual no es conveniente.

3. Estamos obligados a obedecer al prelado como a Dios porque le obedecemos como el que hace las veces de Dios. Pero el súbdito no está obligado a hacer o a querer todo lo que sabe que el prelado quiere, aunque sepa que el prelado quiere que él mismo lo haga, a no ser que lo ordene expresamente. Luego no estamos obligados a querer lo que Dios quiere o lo que quiere que nosotros queramos.

4. Lo que es laudable y honesto, se encuentra en Cristo de modo perfectísimo y sin ninguna confusión. Pero Cristo quiso con cierta voluntad lo contrario

---

[54] *In I Sententiarum*, d. 48, a. 4; *Summa Theologiae*, I-II, q. 19, a. 10.

[55] *Filipenses*, 1, 25.

que sabía que Dios quería: pues quiso con cierta voluntad no padecer –como muestra la oración que rezó en *Mateo* (26, 39): "Padre, si es posible, pase de mí este cáliz"–, aunque Dios quería que él padeciera. Luego, querer aquello que Dios quiere no es laudable ni estamos obligados a ello.

5. Como dice San Agustín en *De civitate Dei*[56], "la tristeza se produce en aquello que llega sin que nosotros lo queramos". Pero la Bienaventurada Virgen María sintió el dolor por la muerte del hijo, que esta significado en las palabras que dijo Simeón en *Lucas* (2, 35) "Una espada traspasará tu alma". Por anto, la bienaventurada Virgen no quería que Cristo padeciera, aunque Dios lo quería. Luego. si estamos obligados a querer lo que Dios quiere, la Bienaventurada Virgen pecó en esto, lo cual es inconveniente; y así parece que no estamos obligados a conformar nuestra voluntad a la voluntad divina en lo querido.

EN CONTRA

1. La *Glossa*[57], sobre el *Salmo* (100, 3-4): "no esté unido a mí un corazón perverso", dice: "tiene el corazón torcido el que no quiere lo que Dios quiere". Pero todos estamos obligados a evitar la desviación del corazón. Luego todos estamos obligados a querer lo que Dios quiere.

2. Como dice Tulio[58]: "la amistad es querer lo mismo y no querer lo mismo". Pero todos estamos obligado a tener amistad con Dios. Luego todos estamos obligados a querer lo que Dios quiere y a no querer lo que no quiere.

3. Debemos conformar nuestra voluntad con la divina, porque la voluntad de Dios es regla de nuestra voluntad, como dice la *Glossa*[59] sobre aquel *Salmo* (32, 1): "la alabanza es para los rectos". Pero además el objeto divino querido es regla de toda otra cosa querida porque es lo primero querido, y lo primero en cualquier género es medida de las cosas que vienen después, como se afirma en *Metaphysica*[60]. Luego estamos obligados a conformar nuestro querer con lo querido por Dios.

4. El pecado consiste principalmente en una corrupción de la elección. Pero la corrupción de la elección se da cuando es preferido un bien menor frente al bien mayor: y hace esto el que no quiere lo que Dios quiere, ya que consta que lo que Dios quiere es lo mejor. Luego peca quien no quiere lo que Dios quiere.

---

56 San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 15 (PL 41, 424).

57 *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 191, 902D).

58 Mejor: Salustio, *Bellum Catilinae*, c. 20.

59 *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 191, 325D).

60 Aristóteles, *Metaphysica*, X, 2, 1053 b 28.

5. Según el Filósofo[61] el virtuoso es la regla y medida en todos los actos humanos; y Cristo es máximamente virtuoso, por lo tanto nos debemos conformar máximamente a Cristo como regla y medida. Pero Cristo conformaba su voluntad a la divina también en lo querido –lo que también hacen todos los santos–. Luego también nosotros debemos conformar nuestra voluntad con la divina en cuanto a lo querido.

SOLUCIÓN

En un sentido debemos conformar nuestra voluntad con la divina en cuanto a lo querido, pero en otro no. Según esto, como se ha dicho[62], tenemos que conformar nuestra voluntad con la divina porque la bondad de la voluntad divina es regla y medida de toda buena voluntad. Por otra parte, como el bien depende del fin, la voluntad se dice buena según el orden a la razón del querer que es el fin. Pero la relación de la voluntad a lo querido, tomado de modo absoluto, no hace que el acto de la voluntad sea bueno, porque el mismo objeto querido se relaciona casi de modo material con la razón del querer que es el fin recto –pues uno y el mismo objeto puede ser querido bien o mal según sea ordenado a fines diversos; y por el contrario, uno puede querer bien cosas diversas y contrarias cuando dirija cada una de ellas al fin recto–. Por lo tanto, aunque la voluntad de Dios sólo puede ser buena y todo lo que quiere lo quiere bien, sin embargo, en el mismo acto de la voluntad divina puede ser considerada la bondad por razón del querer –esto es, por el fin al que ordena lo que quiere, que es su bondad–. Y por eso estamos obligados a conformarnos de manera absoluta con la voluntad divina en el fin; sin embargo, en lo querido, sólo en cuanto lo querido es considerado como ordenado al fin, el cual ciertamente siempre nos debe agradar, aun si lo mismo querido, a pesar del mérito, nos pueda desagradar bajo alguna otra consideración –como que sea ordenable a un fin contrario–. En este sentido, la voluntad humana se encuentra conformada con la voluntad divina en lo querido, porque se relaciona con el fin de la divina voluntad.

De esta manera, la voluntad de los santos, que están en continua contemplación de la bondad divina y por ella regulan todos sus afectos –en la medida que conocen plenamente el ordenamiento a la divina voluntad de todo lo que desean–, se conforman con la voluntad divina en todo lo que quiera. Pues todo lo que saben que Dios quiere, lo quieren de modo absoluto y sin ningún movimiento contrario. En cambio, los pecadores, que están alejados voluntariamente de la bondad divina, se separan mucho de lo que Dios quiere, desaprobándolo y sin asentir a ninguna razón. Por su parte, los viadores justos, cuya voluntad se adhiere a la bondad divina –aunque no la contemplan tan perfectamente que

---

61 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 6, 1113 a 32.

62 Cfr. *supra*, a. 7.

perciban en ella de modo manifiesto todo el ordenamiento de lo que hay que querer–, se conforman sin duda con la voluntad divina en lo querido por ella cuya razón perciben, aun si en ellos hay algún afecto contrario –laudable empero– debido a algún orden distinto que ellos consideren. Sin embargo, no siguen de modo obstinado esa afección, sino que lo someten a la voluntad divina porque les agrada que el orden de la voluntad divina se cumpla en todas las cosas: como el que quiere que su padre viva por su cariño filial, mientras que Dios quiere que muera; si fuera justo, someterá su propia voluntad a la divina, para no sobrellevar con impaciencia el cumplimiento de la voluntad divina como contraria a la propia voluntad.

RESPUESTAS

1. San Pablo deseaba el desaparecer y ser con Cristo como algo bueno de suyo. Sin embargo, le agradaba lo contrario en orden al fruto que Dios quería que diera su vida, por lo que decía: "Permanecer en la carne es necesario por vuestra causa"[63].

2. Aunque por potencia absoluta Dios puede revelar a alguien su condena, sin embargo, esto no puede hacerse por la potencia ordenada, porque tal revelación le llevaría a desesperar. Y si tal revelación llegara a alguien, debería ser entendida no según el sentido de profecía de predestinación o de presciencia, sino en el sentido de profecía de amenaza [*prophetiae comminationis*], que es entendida supuesta la condición de los méritos. Mas si hubiera que entenderlo según la profecía de presciencia, a quien al que le llegara esta revelación no estaría todavía obligado a querer su condena de modo absoluto, sino sólo el orden de la justicia por el que Dios quiere condenar a los que permanecen en el pecado. En efecto, por lo que está de su parte Dios no quiere condenar a alguien, sino sólo por aquello que depende de nosotros, como queda manifiesto por lo dicho arriba[64]. Por lo tanto, querer la propia condenación de modo absoluto no significa conformar la voluntad con la divina sino con la voluntad de pecado.

3. La voluntad del prelado no es regla de nuestra voluntad como lo es la voluntad divina, sino su precepto y por eso no es similar.

4. La Pasión de Cristo podría ser considerada de dos modos: el primero en sí misma, en cuanto que sin duda era una cierta aflicción del inocente; en el segundo, en virtud del fruto al cual Dios la ordenaba, y así era querida por Dios, mas no en el primer modo. Por lo tanto la voluntad de Cristo, la cual podía considerar este orden –es decir la voluntad de razón–, quería esta pasión al igual

---

63 *Filipenses*, 1, 24.

64 Cfr. *supra*, a. 2.

que Dios. Ahora bien, la voluntad de la sensualidad, a la cual no le es propio dirigir sino ser dirigida a algo de modo absoluto, no quería esta pasión; y en esto se conformaba con la voluntad divina en cierto sentido en cuanto al objeto querido, porque ni el mismo Dios quería la pasión de Cristo, en sí misma considerada.

5. La voluntad de la Bienaventurada Virgen no estaba de acuerdo con la Pasión de Cristo en sí misma considerada. Sin embargo, quería el fruto de salvación que se conseguía por la pasión de Cristo y así se conformaba a la voluntad divina tanto en lo que quería como en lo que no quería.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1. Las palabras de la *Glossa* sobre la voluntad divina hay que entenderlas como estando en orden al fin y no de modo absoluto.

2. La amistad consiste en la concordia de la voluntad más al fin que a la misma cosa querida; por ello es más amigo el médico que niega el vino que desea el que tiene fiebre, por el común deseo de la salud, que si quisiera satisfacer su deseo de beber vino con peligro de la salud.

3. Como se ha dicho antes[65], lo primero querido por Dios que es medida y regla de todas las otras cosas queridas, es el fin de su voluntad, es decir, su bondad, y sólo quiere las demás cosas en razón de este fin. Y así, en la medida que nuestra voluntad se conforma con la voluntad divina en el fin, todas las cosas que queremos son reguladas al primer objeto querido.

4. La elección tiene también en sí misma el juicio de la razón y el apetito. Así pues, si alguien prefiere en el juicio aquello que es menos bueno en vez de lo bueno, será una perversión de la elección, y sin embargo no lo sería si lo prefiriera en la tendencia. De modo que el hombre no siempre está obligado a seguir lo mejor en el actuar, salvo en aquello que esté obligado por precepto; de otro modo, cualquiera estaría obligado a seguir los consejos de perfección, que consta que son mejores.

5. Hay ciertas cosas en las que podemos admirar a Cristo, no imitarle, como aquellas que pertenecen a su divinidad y a la beatitud que tenía mientras era viador. A esto pertenecía el que Cristo conformaba la voluntad de razón con la divina voluntad, incluso en las cosas queridas.

---

[65] Cfr. *supra*, a. 4.

CUESTIÓN 24
EL LIBRE ALBEDRÍO*

Primero, si en el hombre hay libre albedrío.

Segundo, si hay libre albedrío en los animales irracionales.

Tercero, si hay libre albedrío en Dios.

Cuarto, si el libre albedrío es o no una potencia.

Quinto, si el libre albedrío es una potencia o muchas.

Sexto, si el libre albedrío es la voluntad u otra potencia distinta de la voluntad.

Séptimo, si puede existir alguna criatura que tenga el libre albedrío confirmado naturalmente al bien.

Octavo, si el libre albedrío de la criatura puede ser confirmado en el bien por algún don de la gracia.

Noveno, si el libre albedrío del hombre en estado de viador puede ser confirmado en el bien.

Décimo, si el libre albedrío de alguna criatura puede estar obstinado en el mal o inmutablemente confirmado.

Undécimo, si el libre albedrío del hombre en el estado de viador puede estar obstinado en el mal.

Duodécimo, si el libre albedrío en estado de pecado puede evitar el pecado mortal sin la gracia.

Decimotercero, si alguien estando en gracia puede evitar el pecado mortal.

Decimocuarto, si el libre albedrío puede dirigirse al bien sin la gracia.

Decimoquinto, si el hombre sin gracia puede prepararse para tener gracia.

---

* Traducción de Juan Fernando Sellés.

ARTÍCULO 1

Si en el hombre hay libre albedrío[1]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Dice *Jeremías* (10, 23): "no es propio del hombre su camino, ni del varón que camine y dirija sus pasos". Pero se dice que alguien tiene libre albedrío cuando es dueño de sus actos. Luego el hombre no tiene libre albedrío.

2. Mas podría decirse que la palabra del profeta se entiende de los actos meritorios que no están en la potestad natural del hombre. Pero en contra, respecto de esas cosas que no están en nuestra potestad no disponemos de libre albedrío. Luego si los méritos no están en nuestra potestad, no tenemos libre albedrío para merecer, y así los actos meritorios no proceden del libre albedrío.

3. Según el Filósofo[2] en *Metaphysica*: "libre es lo que es causa de sí". Pero la mente humana tiene otra causa de su movimiento además de sí misma, a saber, Dios, ya que en *Romanos* (1, 24), sobre aquello de "por eso los entregó Dios", dice la *Glossa*[3]: "es manifiesto que Dios obra en las mentes de los hombres para convertir sus voluntades a lo que él quiera". Luego la mente humana no tiene libre albedrío.

4. Mas podría decirse que la mente humana es como la causa principal de su acto, mientras que Dios es como la causa remota, y que esto no impide la libertad de la mente. Pero en contra, cuanto más influye una causa en el efecto, tanto más principal es. Ahora bien, la causa primera influye más en el efecto que la segunda, como se dice en *De causis*[4]. Luego la causa primera es más principal que la segunda, y así nuestra mente no es la causa principal de su acto, sino Dios.

5. Todo lo que mueve a lo movido lo mueve como instrumento, como es claro por el Comentador[5] en *Physica*. Pero el instrumento no es libre para actuar, ya que sólo actúa si alguien usa de él. Luego como la mente humana sólo obra movida por Dios, parece que no hay libre albedrío.

---

1 *Summa Theologiae*, I, q. 83, a. 1; I-II, q. 13, a. 6; *De malo*, q. 6, a. 1; *Contra Gentes*, III, c. 3; *In Ethicorum*, I, lect. 1; *In De divinis nominibus*, c. 4, lect. 3 y lect. 9.

2 Aristóteles, *Metaphysica*, I, 2, 982 b 25.

3 *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super Romanos* (PL 191, 1332A).

4 *De causis*, prop. 1.

5 Averroes, *Physica*, VIII, com. 35 (IV, 374B).

6. "Se dice que el libre albedrío es facultad de la voluntad y de la razón, por la que, asistiendo la gracia, se elige el bien o, faltando la misma, el mal"[6]. Pero hay muchos que no tienen gracia. Luego no pueden elegir libremente el bien, y así, no tienen libre albedrío para el bien.

7. La esclavitud se opone a la libertad. Pero en el hombre se encuentra la esclavitud del pecado, ya que "el que comete pecado es esclavo del pecado", como se dice en *Juan* (8, 34). Luego en el hombre no hay libertad de albedrío.

8. San Anselmo[7] dice en el libro *De libero arbitrio* "si tuviéramos capacidad para pecar y para no pecar, no necesitaríamos la gracia". Pero la capacidad para pecar y para no pecar es el libre albedrío. Luego, como necesitamos la gracia, no tenemos libre albedrío.

9. Cada cosa se debe describir en orden a lo óptimo, como mantiene el Filósofo[8] en *De anima*. Pero de entre los actos humanos, lo óptimo son los actos meritorios. Luego, como el hombre no tiene para ellos albedrío –ya que como se dice en *Juan* (15, 5) "sin mí no podéis hacer nada", lo cual se entiende de los actos meritorios–, parece que no debe decirse que el hombre tenga libre albedrío.

10. San Agustín[9] afirma que, puesto que el hombre no quiso abstenerse del pecado cuando pudo, "le fue infligido no poder cuando lo quiere". Luego no está en la potestad del hombre pecar y no pecar, y así parece que no es dueño de sus actos ni que tenga libre albedrío.

11. San Bernardo[10] distingue una triple libertad, a saber, la libertad de albedrío, la libertad de consejo, y la libertad de complacencia. Y dice que por la libertad de albedrío discernimos lo que está permitido; por la libertad de consejo discernimos qué sea conveniente; y por la libertad de complacencia discernimos qué agrada. Pero el discernimiento humano está herido por la ignorancia. Luego parece que la libertad de albedrío, que consiste en el discernimiento, no permaneció en el hombre tras el pecado.

12. El hombre no tiene libertad respecto de aquello que necesita. Pero respecto de los pecados el hombre tiene necesidad, ya que tras el pecado –según San Agustín[11]– es necesario que el hombre peque, sin duda mortalmente antes de la reparación, pero tras la reparación al menos venialmente. Luego el hombre no tiene libre albedrío respecto del pecado.

---

6 Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 3.

7 San Anselmo, *De libero arbitrio*, c. 1 (PL 158, 489B).

8 Aristóteles, *De anima*, II, 4, 416 b 23.

9 San Agustín, *De libero arbitrio*, III, c. 18 (PL 32, 1296).

10 San Bernardo, *De gratia et libero arbitrio*, c. 4 (PL 182, 1007C).

11 San Agustín, *De civitate Dei*, XXII, c. 30 (PL 41, 802).

13. Todo lo que Dios previó [*praescit*] es necesario que suceda, ya que la presciencia de Dios no puede fallar. Pero Dios previó todos los actos humanos. Luego éstos suceden necesariamente y, así, el hombre no tiene libre albedrío para obrar.

14. En la medida en que un móvil es más cercano al primer motor, tanto más uniforme es en su movimiento, como es claro en los cuerpos celestes, cuyo movimiento siempre sucede del mismo modo. Pero como toda criatura es movida por Dios –pues mueve a la criatura corporal por el tiempo y el lugar, pero a la espiritual por el tiempo, como dice San Agustín[12] en *De Genesi ad litteram*–, la criatura racional es el móvil más cercano a Dios, que es el primer motor de todas las cosas. Luego ella tiene el movimiento más uniforme y, así, su facultad no se extiende a muchas cosas, de manera que por esto se pueda predicar el libre albedrío.

15. Según el Filósofo[13] en *De caelo et mundo*, es propio de la nobleza del cielo supremo que consiga su fin con un único movimiento. Pero el alma racional es más noble que aquel cielo, ya que el espíritu se prefiere al cuerpo según San Agustín[14] en *De civitate Dei*. Luego el alma humana tiene un único movimiento y, así, no parece que tenga libre albedrío.

16. Convino a la bondad divina que colocase de modo óptimo a la criatura más sublime. Pero lo óptimamente colocado es lo que se adhiere inmutablemente a lo óptimo. Por tanto, convino que Dios hiciese a la naturaleza racional –que es la más sublime entre las criaturas– de tal manera que se adhiriese inmutablemente a Él. Ahora bien, si esto sucediera, como parece, no tendría libre albedrío. Luego convino que se hiciese a la criatura racional sin libre albedrío.

17. Los filósofos definen que el libre albedrío es el juicio libre de la razón. Pero el juicio de la razón puede ser coaccionado por la fuerza de la demostración. No obstante, lo que es coaccionado no es libre. Luego el hombre no tiene libre albedrío.

18. El entendimiento o la razón puede ser coaccionado por que haya alguna verdad que no se mezcla con ninguna falsedad ni con apariencia de falsedad, por lo cual el entendimiento no puede esquivar a lo que asiente. Pero de modo semejante hay algún bien respecto del cual no se admite ninguna mezcla de malicia ni según la verdad de lo real ni según la apariencia. Luego, como el bien es objeto de la voluntad –al igual que la verdad del entendimiento–, parece que así como el entendimiento es coaccionado, así también la voluntad; y, así, el

---

[12] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VIII, c. 20 (PL 34, 388).

[13] Aristóteles, *De caelo el mundo*, II, 12, 292 b 22.

[14] Mejor: San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VIII, c. 20 (PL 34, 388).

hombre no tiene libertad ni en cuanto a la voluntad ni en cuanto a la razón, y por tanto no tendrá libre albedrío, que es "la facultad de la voluntad y de la razón"[15].

19. Según el Filósofo[16] en *Ethica*, "tal como uno es, así le parece el fin". Pero no está en nuestra potestad que seamos tales o cuales, ya que el hombre tiene esto por nacimiento y depende, como pensaron algunos, de la disposición de las estrellas. Por tanto, no está en nuestro poder que aprobemos este o aquel fin. Ahora bien, todo juicio acerca de las cosas a realizar se toma del fin. Luego no tenemos libre albedrío.

20. El libre albedrío se opone a la necesidad. Pero respecto de alguna cosa la voluntad del hombre tiene necesidad, pues por necesidad quiere la felicidad. Luego no tiene libertad respecto de todas las cosas y, así, no hay libre albedrío en cuanto a todas las cosas.

EN CONTRA

1. Sobre lo que se dice en el *Eclesiástico* (15, 14): "Dios al inicio constituyó al hombre, y lo dejó en manos de su consejo", añade la *Glossa*[17] "esto es, en la potestad de su libre albedrío". Luego el hombre tiene libre albedrío.

2. En lo real hay un agente que obra desde la nada y no por necesidad, a saber, Dios; también un agente que obra por otro y necesariamente, como los agentes naturales. Pero puestos los extremos en la naturaleza de las cosas, se sigue que se ponga el medio, según el Filósofo[18] en *De caelo et mundo*. Ahora bien, entre esos dos sólo puede existir un doble medio. Uno de ellos es imposible que exista, a saber, el que obra desde la nada y necesariamente, pues obrar de la nada sólo es propio de Dios, quien no obra necesariamente, sino por voluntad. Por tanto, queda que exista algo que obre por otro y no necesariamente. Luego también esto es propio de la criatura racional, que obra presupuesta la materia y no necesariamente, sino por la libertad de albedrío.

3. "El libre albedrío es la facultad de la voluntad y de la razón"[19]. Pero en el hombre se encuentra la razón y la voluntad. Luego también el libre albedrío.

4. Según el Filósofo[20] en *Ethica*, el consejo sólo es de aquello que se encuentra en nosotros. Pero los hombres deliberan acerca de sus actos. Luego los hombres son dueños de sus actos, y por esto tienen libre albedrío.

---

15 Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 3.

16 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 7, 1114 a 32.

17 *Glossa interlineal*.

18 Aristóteles, *De caelo et mundo*, II, 3, 286 a 28.

19 Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 3.

20 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 5, 1112 a 30.

5. Los preceptos y prohibiciones sólo deben hacerse a quien puede hacer y no hacer, pues de otro modo se harían en vano. Pero al hombre también se hacen preceptos y prohibiciones divinos. Luego en la potestad del hombre está hacer y no hacer y, así, tiene libre albedrío.

24 a1

6. Nadie debe ser castigado o premiado por lo que no está en su potestad hacer o no hacer. Pero el hombre es castigado y premiado justamente por Dios por sus obras. Luego el hombre puede obrar y no obrar y, así, tiene libre albedrío.

7. De todas las cosas que se hacen es necesario poner una causa. Pero de los actos humanos no podemos poner inmediatamente como causa al mismo Dios, ya que lo que es hecho inmediatamente por Dios, sólo puede ser bueno, y los actos humanos a veces son buenos y a veces malos. De modo semejante, tampoco se puede decir que la necesidad sea la causa de los actos humanos, ya que es por necesidad aquello que siempre es del mismo modo, lo cual no vemos en los actos humanos. De modo similar, no puede decirse que el destino o la disposición de las estrellas sea causa de ellos, ya que sería necesario que los actos humanos ocurrieran por necesidad, puesto que la causa también es necesaria. Y la naturaleza tampoco puede ser su causa, lo cual lo muestra la variedad de los actos humanos, pues la naturaleza está determinada a lo uno y sólo puede separarse de él en una mínima parte. Y tampoco puede ser la fortuna o el azar la causa de los actos humanos, ya que la fortuna y el azar son causa de lo que sucede de modo poco frecuente y al margen de la intención, como se dice en la *Physica*[21], lo cual no aparece en los actos humanos. Luego queda que el mismo hombre que actúa sea principio de sus propios actos, y que por esto tenga libre albedrío.

SOLUCIÓN

Es necesario poner, sin ninguna duda, en el hombre el libre albedrío. Respecto de esto también obliga la fe, ya que sin libre albedrío no puede existir mérito o demérito, justa pena o premio. A esto también conducen indicios manifiestos, por los cuales se hace patente que el hombre elige libremente una cosa y rechaza otra. Obliga a esto, también, una razón evidente; por ello, para investigarlo, siguiendo el origen del libre albedrío, procedemos como sigue.

En las cosas que se mueven o realizan algo se encuentra una diferencia: unas tienen el principio de su movimiento u operación en sí mismas, mientras que otras lo tienen fuera de ellas mismas, como las que se mueven por violencia "en las cuales el principio del movimiento está fuera no aportando ningún poder a quien lo padece" según el Filósofo[22] en *Ethica*, en las cuales no podemos poner

---

[21] Cfr. Aristóteles, *Physica*, II, 5, 197 a 32.

[22] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 1, 1110 a 1 y b 15.

el libre albedrío, porque no son causa de su movimiento. Pero lo libre es "lo que es causa de sí [*sui causa*]" según el Filósofo[23] en el principio de la *Metaphysica*.

Entre las cosas cuyo principio de movimiento y operación está en sí mismas, hay unas que se mueven a sí mismas, como los animales, y otras que no se mueven a sí mismas, aunque tengan en sí algún principio de su propio movimiento, como los cuerpos graves y los leves. Y no se mueven a sí mismas cuando no se puede distinguir en ellas dos partes, de las cuales una es la que mueve y otra la movida, como se encuentra en los animales, aunque el movimiento de ellos se derive de algún principio existente en ellos, a saber, la forma, la cual, ya que la tienen por el generante, se dice que son movidos esencialmente por el que genera, según el Filósofo[24] en *Physica*, pero se dice que son movidos accidentalmente por el que remueve el obstáculo. Estas cosas se mueven a sí mismas [*se ipsis*] pero no por sí mismas [*a se ipsis*]. Por ello tampoco en ellas se encuentra el libre albedrío, porque no son causa para sí del obrar o del mover, sino que son obligadas a obrar o a moverse por lo que recibieron de otro.

De entre las cosas que se mueven por sí mismas [*a se ipsis*], unas tienen el movimiento proveniente del juicio de la razón, mientras que otras del juicio natural. Por el juicio de la razón los hombres obran y se mueven, pues deliberan acerca de las cosas a realizar. Pero por el juicio natural obran y se mueven todos los animales. Lo cual es claro, sin duda, por el hecho de que todos los que son de la misma especie obran de modo semejante, como por ejemplo todas las golondrinas, que hacen el nido de manera similar; como también es claro por el hecho de que tienen el juicio determinado a alguna obra y no para todas, como por ejemplo las abejas, que sólo tienen industria para hacer un trabajo, panales de miel, y de modo semejante sucede en los demás animales. Por lo cual, correctamente considerado esto, parece que el modo por el que se atribuye el movimiento y la acción a los cuerpos naturales inanimados es el modo por el que se atribuye a los animales irracionales el juicio respecto de las cosas a realizar. Así como los cuerpos graves y leves no se mueven a sí mismos de modo que por esto sean causa de su movimiento, así tampoco los animales irracionales juzgan de su juicio sino que siguen al juicio puesto en ellos por otro; y, de este modo, no son causa de su albedrío ni tienen libertad de albedrío. Pero el hombre, por la virtud de la razón, juzgando de las cosas a realizar, puede también juzgar según su albedrío en cuanto que conoce la razón de fin y de lo que se refiere al fin, y la conformidad y orden de uno a otro. Por eso, no es sólo causa de sí mismo en el mover, sino también en el juzgar. Debido a ello, tiene libre albedrío como si se dijese libre juicio respecto de obrar o de no obrar.

---

[23] Aristóteles, *Metaphysica*, I, 2, 982 b 25.

[24] Aristóteles, *Physica*, VIII, 4, 256 a 1.

RESPUESTAS

1. En el obrar humano hay que tener en cuenta dos cosas: la primera, la elección de la obra, y ésta siempre se encuentra en poder del hombre; la segunda, la gestión o ejecución de las obras, y ésta no siempre se encuentra en poder del hombre, sino que, gobernando la divina providencia, unas veces se lleva a cabo el propósito del hombre respecto del fin, y otras veces no. Y por esto no se afirma que el hombre es libre de sus acciones, sino libre de su elección, que es el juicio acerca de las cosas a realizar. Y esto lo demuestra el mismo nombre de libre albedrío. O bien podría distinguirse respecto de la obra meritoria, como se ha hecho en las objeciones. Con todo, la primera respuesta es de Gregorio de Nisa[25].

2. Lo meritorio [*opus meritorium*] no dista de lo no meritorio en que el obrar, sino en cómo se obra. Pues no hay nada que un hombre realice meritoriamente y por caridad que otro no pueda hacer e incluso querer sin mérito. Y por tanto, el que el hombre no pueda realizar obras meritorias sin la gracia, no suprime la libertad de albedrío, ya que se dice que el libre albedrío es propio del hombre según puede hacer esto o aquello, y no según que pueda obrar de un modo u otro, pues incluso, según los filósofos, el que todavía no tiene el hábito de la virtud, no tiene en su potestad obrar de la manera en que obra el virtuoso, a no ser en cuanto que puede adquirir el hábito de la virtud. Sin embargo, la gracia que hace meritoria a la obra, aunque el hombre no la pueda adquirir por el libre albedrío, con todo, puede prepararse para recibirla, ya que no le será denegada por Dios si el hiciera lo que está de su parte. Y por eso de ningún modo está fuera de la potestad del libre albedrío realizar la obra meritoria, aunque para esto la potestad del libre albedrío no sea suficiente de suyo, porque el modo que se requiere para el mérito excede la facultad de la naturaleza, pero no el modo que está en el obrar por las virtudes políticas. No obstante, nadie diría de este hombre que no tiene libre albedrío porque no puede querer elegir como Dios o como el ángel.

3. Dios obra en cada agente y según el modo del agente, así como la causa primera obra en la operación de la causa segunda, siendo así que la causa segunda sólo puede pasar al acto en virtud de la causa primera. Por ello, dado que Dios es causa que obra en los corazones de los hombres, no se excluye que las mismas mentes humanas sean causa de sus movimientos. Por tanto no se quita la razón de libertad.

4. La causa primera es llamada principal hablando de modo absoluto, porque influye más en el efecto. Pero la causa segunda es principal relativamente en cuanto que el efecto se conforma más a ella.

---

[25] Mejor: Nemesio, *De natura hominis*, c. 37 (PG 40, 749B).

5. Instrumento se dice de dos modos: el primero de manera propia, a saber, cuando algo es movido de tal modo por otro que no se le imprime por el que mueve algún principio de tal movimiento, como la sierra es movida por el carpintero; y tal instrumento está enteramente privado de libertad. Del segundo, se dice instrumento más comúnmente lo que mueve siendo movido por otro, bien esté en él mismo el principio de su movimiento o bien no. Y así no es necesario que del instrumento se excluya completamente la razón de libertad, ya que algo puede ser movido por otro que, sin embargo, se mueve a sí mismo, y así sucede con la mente humana.

6. Aquel que no tiene gracia puede elegir el bien, pero no meritoriamente. Sin embargo, esto no suprime la libertad de albedrío, como queda dicho.

7. La esclavitud del pecado no implica coacción, sino, o bien inclinación, en cuanto que el pecado precedente induce de algún modo al siguiente, o bien defecto de la virtud natural, que no puede librarse de la mancha del pecado al que se sometió una vez. Y por esto siempre permanece en el hombre la libertad ante la coacción, por eso está dotado naturalmente de libre albedrío.

8. San Anselmo[26] en aquellas palabras se expresa como reprochando, pues él mismo muestra después que la ausencia de gracia no contradice al libre albedrío.

9. La potestad del libre albedrío se extiende respecto de la misma obra que es meritoria, aunque no sin Dios, sin cuya virtud nada existe en el mundo que pueda actuar. Pero aquel modo por el que la obra resulta meritoria excede a la facultad natural, como queda dicho.

10. Acerca de esto existe una doble opinión: unos dicen que el hombre existiendo en pecado mortal no puede evitar durante largo tiempo pecar mortalmente. Sin embargo, puede evitar éste o aquel pecado mortal, como todos afirman comúnmente sobre los pecados veniales. Y así, no parece que esta necesidad quite la libertad de albedrío. Una segunda opinión es que el hombre existiendo en pecado mortal puede evitar todo pecado mortal. No obstante, no puede evitar estar bajo pecado, ya que no puede restablecerse por sí mismo del pecado, como pudo por sí mismo caer en el pecado. Y según esto se sostiene de modo más fácil la libertad de albedrío. Con todo, esto se investigará después[27] cuando se trate la cuestión de la potestad del libre albedrío.

11. Nuestra voluntad se dirige hacia el fin o hacia aquello que se refiere al fin; al fin honesto, útil o deleitable, en cuanto se distingue también un triple bien, honesto, útil y deleitable. Por tanto, respecto del fin honesto Bernardo pone la libertad de albedrío; respecto del bien útil que es hacia el fin, la libertad

---

[26] San Anselmo, *De libero arbitrio*, c. 3 (PL 158, 494B).

[27] Cfr. *infra*, a. 12.

de consejo; y respecto del bien deleitable, la libertad de complacencia. Sin embargo, aunque el discernimiento esté disminuido por la ignorancia, no queda completamente eliminado, y por eso la libertad de albedrío está sin duda debilitada por el pecado, pero no completamente borrada.

12. El hombre tiene la necesidad de pecar tras el pecado antes de la reparación, esto es, tener pecado, pero no tiene la necesidad de usar del pecado, según una opinión. Así pues, pecar se dice de doble modo, como también ver, según el Filósofo[28] en *De anima*. O según otra opinión, tiene la necesidad de pecar con algún pecado, aunque no tenga necesidad respecto de ninguno.

13. Por la presciencia de Dios no se puede concluir que nuestros actos sean necesarios con necesidad absoluta, la cual se llama necesidad consecuente, sino por necesidad condicionada, que se llama necesidad de consecuencia, como es claro por Boecio[29] al final del *De philosophiae consolatione*.

14. Moverse se dice de dos modos: el primero, propio, tal como el Filósofo[30] define el movimiento en *Physica* diciendo que "el movimiento es el acto de lo que existe en potencia en cuanto está en potencia". Y así, es verdad que cuanto más cercano está un móvil al primer motor, tanto mayor se encuentra la uniformidad del movimiento en él, ya que cuanto más cercano es al primer motor tanto más perfecto es, existe más en acto y menos en potencia y por eso se mueve con pocos movimientos. De un segundo modo, se llama movimiento en sentido lato a cualquier operación, como entender o sentir. Y tomando así el movimiento, el Filósofo[31] dice en *De anima* que el movimiento es acto perfecto, ya que cada uno obra en cuanto que está en acto. Y así, en cierto modo la proposición es verdadera, pero en cierto nodo no. Pues si la uniformidad del movimiento se toma por parte del efecto, es falsa, ya que algo que obra es tanto más virtuoso y perfecto cuanto más se extiende su virtud a los efectos. Pero si se toma en cuanto al modo de obrar, la proposición es verdadera, ya que tanto más perfecto es algo que obra cuanto más conserva su modo en el obrar, pues varía menos su naturaleza y disposición, a la que sigue el modo de obrar.

Pero se dice que las mentes racionales son movibles no según el primer modo de movimiento, ya que tal movimiento es sólo de los cuerpos, sino del segundo. Así también Platón[32] estableció que el primer motor se mueve a sí mismo en cuanto que se quiere y se conoce, como dice el Comentador[33] en *Physica*.

---

[28] Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 5, 417 a 10.

[29] Boecio, *De philosophiae consolatione*, V, pr. 6 (PL 63, 861B).

[30] Aristóteles, *Physica*, III, 1, 201 a 10.

[31] Aristóteles, *De anima*, III, 7, 431 a 7.

[32] Cfr. Platón, *Fedro*, c. 24, 245 d.

[33] Averroes, *Physica*, VIII, com. 40 (IV, 380E-F).

Y por eso no es necesario que las mentes racionales estén determinadas a algunos efectos, sino que tienen eficacia respecto de muchos, en razón de lo cual les compete la libertad.

15. No siempre es necesario que aquello que es más noble pueda conseguir su fin con pocos movimientos u operaciones, ya que alguna vez algo consigue el fin más perfecto con muchas operaciones mientras que otro lo puede conseguir con una única operación, como dice el Filósofo[34] en el mismo lugar. Y de este modo las mentes racionales son más perfectas que el más alto cielo, que tiene un solo movimiento, ya que consiguen el fin más perfecto, aunque con muchas operaciones.

16. Aunque la criatura fuese mejor si se adhiriese inmutablemente a Dios, sin embargo, también es buena aquélla que puede adherirse y no adherirse a Dios. Y así, es mejor el universo donde se encuentran ambas criaturas que otro donde sólo se encontrara una. Ésta es la respuesta de San Agustín[35]. O bien podría decirse, según Gregorio Niseno[36] y el Damasceno[37] que es imposible que alguna criatura tenga voluntad inmutable para adherirse a Dios por su propia naturaleza, puesto que, al ser de la nada, es flexible. Pero si alguna criatura se adhiriese inmutablemente a Dios, no por eso estaría privada de libre albedrío, ya que puede, adhiriéndose a Dios, hacer o no hacer muchas cosas.

17. El juicio al que se atribuye la libertad es el juicio de la elección, pero no el juicio por el que el hombre se pronuncia respecto de las conclusiones en las ciencias especulativas, pues la misma elección es como una cierta sentencia de las cosas previamente deliberadas.

18. Al igual que hay alguna verdad que es conocida de modo necesario por el entendimiento sin mezcla de falsedad –como los primeros principios de la demostración–, así también hay algún bien que se apetece de modo necesario sin mezcla de malicia por la voluntad, a saber, la misma felicidad. Con todo, no se deriva el que la voluntad quede coaccionada por aquel objeto, porque la coacción expresa algo contrario a la voluntad, que es la inclinación propia del que quiere; mas no expresa algo contrario al entendimiento, que no connota inclinación del que conoce. Y tampoco se pone necesidad en la voluntad respecto de las demás cosas a querer por la necesidad de aquel bien, como por la necesidad de los primeros principios sí se pone la necesidad al entendimiento para asentir a las conclusiones; esto se debe a que las cosas queridas no tienen necesariamente conformidad con lo primero querido, o bien según la verdad o bien según

---

34 Aristóteles, *De caelo et mundo*, II, 12, 292 b 1 ss.

35 Cfr. San Agustín, *De libero arbitrio*, III, c. 5 (PL 32, 1276).

36 Mejor: Nemesio, *De natura hominis*, c. 41 (PG 40, 776 A-B; Bd. 117).

37 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 27 (PG 94, 960B; Bt. 152).

la apariencia, de manera que sin aquéllas no se pueda tener lo primero querido. En cambio, las conclusiones demostrativas tienen conformidad necesaria hacia los principios desde los que se demuestran, de manera que, no habiendo conclusiones verdaderas, es necesario que los principios no sean verdaderos.

19. Los hombres por nacimiento no siguen inmediatamente una disposición en el alma intelectiva por la cual se inclinen necesariamente a elegir algún fin –ni por los cuerpos celestes ni por ninguna otra cosa–, salvo el apetito necesario del fin último, a saber, la bienaventuranza –que por su naturaleza inhiere en ellos y no impide el albedrío de la voluntad, ya que permanecen diversos caminos elegibles para la consecución del fin último–. Y esto es porque los cuerpos celestes no provocan una impresión inmediata en el alma racional. Pero por nacimiento hay en los cuerpos nacidos una disposición tanto en virtud de los cuerpos celestes como por las causas inferiores –que son el semen y la materia de lo concebido–, por la cual el alma resulta inclinada en cierto modo a elegir algo, en cuanto que la elección del alma racional es inclinada por las pasiones que están en el apetito sensitivo, que es potencia corporal que sigue a las disposiciones del cuerpo. Pero por eso, ninguna necesidad se le imprime para elegir, ya que en la disposición del alma racional está el tomar o incluso desechar las pasiones nacidas sucesivamente. Pero después el hombre logra algo por algún hábito, o adquirido, del cual nosotros somos causa, o infuso, el cual no se da sin nuestro consentimiento, aunque no seamos su causa. Y por eso el hábito logra que el hombre apetezca eficazmente el fin conforme a aquel hábito, y con todo aquel hábito no impone necesidad ni quita la libertad de elección.

20. Al ser la elección un cierto juicio sobre las cosas a realizar, o algo que sigue al juicio, puede haber elección de lo que cae bajo nuestro juicio. Pero el juicio sobre las cosas a realizar se toma del fin, como las conclusiones se toman de los principios. Por lo cual, así como no juzgamos de los primeros principios examinándolos, sino que asentimos a ellos de modo natural y según ellos examinamos las demás cosas, así también en las cosas apetecibles no juzgamos acerca del fin último con juicio de discusión o de examen, sino que lo aprobamos de modo natural. Por ello tampoco hay elección sobre él sino voluntad. Luego tenemos libre voluntad respecto de él, ya que la necesidad de la inclinación natural no repugna a la libertad, según San Agustín[38] en *De civitate Dei* pero no tenemos, propiamente hablando, un juicio libre que no caiga bajo la elección.

---

[38] San Agustín, *De civitate Dei*, V, c. 10 (PL 41, 152).

ARTÍCULO 2

Si hay libre albedrío en los animales irracionales[39]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Decimos que hay libre albedrío en tanto que nuestros actos son voluntarios. Pero, según el Filósofo[40] en *Ethica*, en lo voluntario coinciden tanto los niños como los animales irracionales. Luego el libre albedrío se da en los animales irracionales.

2. Según el Filósofo[41] en *Physica*, en todo aquello que se mueve a sí mismo se da el moverse y el no moverse. Ahora bien, los animales irracionales se mueven a sí mismos. Por tanto, en ellos se da el moverse y el no moverse. Pero decimos que hay libre albedrío porque tenemos en nosotros el hacer algo, como es claro por Gregorio de Nisa[42] y el Damasceno[43]. Luego en los animales irracionales hay libre albedrío.

3. El libre albedrío conlleva dos cosas, a saber, el juicio y la libertad, de las cuales ambas se encuentran en los animales irracionales. Pues tienen algún juicio sobre las cosas a realizar, lo cual es claro por el hecho de que persiguen una cosa y rehuyen de otra; y tienen también libertad, puesto que pueden moverse y no moverse. Luego en ellos hay libre albedrío.

4. Puesta la causa se pone el efecto. Pero el Damasceno[44] pone la causa de la libertad de albedrío en el hecho de que nuestra alma comienza por la flexión [*versione*], ya que viene de la nada, y por eso es flexible y le corresponde de suyo referirse en potencia a muchas cosas. Pero el alma de los animales irracionales también comienza por la flexión. Luego en ella hay libre albedrío.

5. Se llama libre aquello a lo que alguien no está obligado. Pero el alma de los animales irracionales no está obligada a uno de los opuestos, ya que su potencia no está determinada unívocamente [*ad unum*] como sí lo está la potencia

---

[39] *In II Sententiarum*, d. 25, a. 1 ad6 y ad7; *Summa Theologiae*, I-II, q. 13, a. 2; *Super Job*, c. 7/278.

[40] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 4, 1111 b 8.

[41] Cfr. Aristóteles, *Physica*, VIII, 4, 255 a 7.

[42] Mejor: Nemesio, *De natura hominis*, c. 40 (PG 40, 768 A-B; Bd. 114).

[43] Cfr. San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 26 (PG 94, 960 A-B; Bt. 151).

[44] Cfr. San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 27 (PG 94, 960 C).

de las realidades naturales, que siempre hacen lo mismo. Luego el alma de los animales irracionales tiene libre albedrío.

6. La pena sólo es debida a quien tiene libre albedrío. Pero en la ley antigua se encuentran frecuentemente penas infligidas a los animales irracionales, como es claro en el *Éxodo* (19, 13) acerca de la bestia que toca el monte, en *Éxodo* (21, 29) acerca de las cornadas del buey, y en el *Levítico* (20, 16) acerca del jumento con el que cayó la mujer. Luego parece que los animales irracionales tienen libre albedrío.

7. El signo de que en el hombre hay libre albedrío –como dicen los santos[45]– es que por los preceptos es instigado al bien y es apartado del mal. Pero vemos que los animales irracionales son atraídos por los beneficios y son movidos por los preceptos, o son muy aterrorizados para actuar o dejar algo. Luego los animales irracionales tienen libre albedrío.

8. Sólo se da el precepto divino a los que tienen libre albedrío. Pero el precepto divino se da a los animales irracionales, porque en *Jonás* (4, 7), según otra lectura, se dice que "Dios ordenó al gusano y éste hirió a la hiedra". Luego los animales irracionales tienen libre albedrío.

EN CONTRA

1. Parece que el hombre está hecho a imagen de Dios porque tiene libre albedrío, como dicen el Damasceno[46] y también San Bernardo[47]. Pero los animales irracionales no son a imagen de Dios. Luego no tienen libre albedrío.

2. Todo lo que es propio del libre albedrío actúa y no sólo es actuado. Pero "los animales irracionales no actúan sino que son actuados", como dice el Damasceno[48]. Luego los animales irracionales no tienen libre albedrío.

SOLUCIÓN

Los animales irracionales de ningún modo tienen libre albedrío. Para mostrarlo debe saberse que concurren tres cosas a nuestra operación, a saber, el conocimiento, el apetito y la propia operación, pues la índole de la libertad depende del conocimiento. Pues el apetito sigue al conocer, ya que el apetito sólo es del bien que se le propone por la potencia cognoscitiva. Y aunque parezca que el apetito no sigue alguna vez al conocimiento, esto es porque el apetito y el

---

45 Cfr. San Agustín, *De gratia et liberi arbitrio*, c. 2 (PL 44, 882 ss); San Gregorio de Nisa, es decir, Nemesio, *De natura hominis*, c. 39 (PG 40, 765B).

46 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 12 (PG 94, 920B; Bt. 113).

47 San Bernardo, *De gratia et libero arbitrio*, c. 9 (PL 182, 1016B).

48 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 27 (PG 94, 960D; Bt. 153).

conocimiento del juicio no se consideran en relación a lo mismo. Pues el apetito es de lo particular operable, mientras que el juicio de la razón alguna vez es de algo universal, lo que es en ocasiones contrario al apetito. Pero el juicio de esto particular, aquí y ahora operable, nunca puede ser contrario al apetito. Pues el que quiere fornicar, aunque sepa en universal que la fornicación es mala, sin embargo, juzga para sí que aquí y ahora este acto de fornicación es bueno y lo elige bajo la especie de bien. Pues nadie obra persiguiendo el mal, como dice Dionisio[49].

En cambio, el movimiento o la operación sigue al apetito, si no se da algo que lo impida. Y por eso, si el juicio de la facultad cognoscitiva no está en potestad de alguien, sino que está en él determinado por otro, tampoco el apetito estará en su potestad y, por consiguiente, tampoco el movimiento o la operación en sentido absoluto. Sin embargo, el juicio está en la potestad del que juzga en cuanto que puede juzgar de su propio juicio; pues podemos juzgar de eso que está en nuestra potestad. Ahora bien, juzgar de su propio juicio es propio solamente de la razón que vuelve [*reflectitur*] sobre su propio acto y que conoce las disposiciones de las realidades sobre las que juzga y mediante las que juzga. Así pues, la entera raíz de la libertad está constituida en la razón. Por lo tanto, en la medida en que alguien se refiere a la razón, entonces se refiere al libre albedrío. Mas la razón se encuentra plena y perfectamente sólo en el hombre. Por lo cual, sólo en él se encuentra plenamente el libre albedrío. En cambio, los animales irracionales tienen alguna semejanza de la razón en cuanto participan de cierta prudencia natural, según lo cual la naturaleza inferior toca de algún modo a lo que es propio de la naturaleza superior. Esta semejanza es, sin duda, en cuanto tienen un juicio ordenado acerca de algunas cosas. Pero este juicio está dado para ellos por estimación natural, no por alguna comparación, ya que ignoran la razón de su juicio. A causa de ello, un juicio de este tipo no se extiende a todas las cosas como el juicio de la razón, sino a cierta cosa determinada. De modo similar se da en ellos una cierta semejanza del libre albedrío en cuanto que pueden obrar o no obrar una y la misma cosa según su juicio, de modo que así se dé en ellos como cierta libertad condicionada, pues pueden obrar si juzgan que hay que obrar, o no obrar si juzgan que no. Pero puesto que su juicio está determinado unívocamente, por consiguiente, también el apetito y la acción se determinan unívocamente. De este modo, según San Agustín[50] en *De Genesi ad litteram*, "se mueven por las cosas vistas", y según el Damasceno[51], obran por las pasiones, es decir, porque juzgan naturalmente de tal cosa vista y de tal pasión.

---

[49] Cfr. Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, §32 (PG 3, 732B; Dion. 304).

[50] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IX, c. 14 (PL 34, 402).

[51] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 27 (PG 94, 961A; Bt. 153); III, c. 18 (PG 94, 1076B-C; Bt. 254).

Por lo cual, tienen necesidad de la visión de alguna cosa o de la pasión que surge para moverse a huir o a perseguir, como la oveja que, visto el lobo, tiene por necesidad el temer y el huir, y el perro, surgiendo la pasión de la ira, tiene por necesidad el ladrar y el perseguir para dañar. Pero el hombre no se mueve de modo necesario por esas cosas que le ocurren o por las pasiones que surgen, porque puede aceptarlas o rechazarlas. Y así es propio del hombre el libre albedrío, pero no de los animales irracionales.

RESPUESTAS

1. Lo voluntario es puesto en los animales irracionales por el Filósofo no en tanto procede de la voluntad, sino en la medida en que se opone a lo violento, de modo que se diga así que lo voluntario está en los animales irracionales o en los niños porque hacen algo espontáneamente, no por el uso de la libre elección.

2. La potencia motiva de los animales irracionales, considerada en sí misma, no se inclinada más a uno de los opuestos que a otro, y así se dice que pueden moverse y no moverse. Pero el juicio por el que se aplica la potencia motiva a uno de los opuestos está determinado, y por eso no tienen libre albedrío.

3. Aunque en los animales irracionales se dé cierta indiferencia en las acciones, no obstante, no se puede decir propiamente que haya en ellos libertad respecto de las acciones, o de obrar o no obrar, tanto porque las acciones que se ejercen mediante el cuerpo pueden ser obligadas o prohibidas no sólo en los animales irracionales sino también en los hombres –de ahí que tampoco el mismo hombre se diría libre respecto de su acción–, como porque también, aunque exista indiferencia entre obrar y no obrar en el animal irracional considerando la acción en sí misma, con todo –ateniendo al orden respecto al juicio del cual proviene, que está determinado unívocamente–, también se deriva cierta obligación respecto de las mismas acciones, de modo que no puede encontrarse de modo absoluto en ellos lo propio de la libertad. Sin embargo, dado que en ellos existe cierta libertad y cierto juicio, en cambio no se sigue que en ellos exista libertad de juicio, ya que su juicio está por naturaleza determinado unívocamente.

4. El Damasceno no asigna la causa de la libertad de albedrío al hecho de comenzar por la flexión, o ser de la nada, sino a la causa de la flexibilidad del libre albedrío hacia el mal. Pero tanto el Damasceno[52] como San Gregorio Niseno[53], como también San Agustín[54], consideran la razón como causa del libre albedrío.

---

[52] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 27 (PG 94, 960C; Bt. 153).

[53] Mejor: Nemesio, *De natura hominis*, c. 41 (PG 40, 776A; Bd. 117).

[54] Mejor: Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 3.

5. Aunque la potencia que mueve en los animales irracionales no esté determinada unívocamente, con todo, su juicio acerca de las cosas a realizar está determinado unívocamente, como queda dicho.

6. Como los animales irracionales han sido hechos para obsequio del hombre, según esto, se dispone de los animales irracionales como conviene a los hombres, para quienes han sido creados. Por tanto, los animales irracionales son castigados por la ley divina no porque ellos mismos pequen, sino porque son castigados por la pena de los hombres, sus poseedores, o son aterrados por la misma amargura de la pena, o incluso son instruidos por la señal del misterio.

7. Tanto los hombres como los animales irracionales son inducidos por beneficios y son impedidos por látigos, preceptos y prohibiciones, pero de modo diverso, ya que está en poder de los hombres el que, ante las mismas cosas representadas de modo semejante –ya sea por preceptos y prohibiciones, ya sea por beneficios o por látigos–, elijan o huyan según el juicio de la razón. Ahora bien, en los animales irracionales el juicio natural está determinado a algo de modo que, lo que se propone o presenta de un único modo, se toma o se rehuye de la misma manera. Pero sucede que, por la memoria de los beneficios o látigos pasados, los animales irracionales aprehenden algo como amistoso, incluso para seguirlo o esperarlo, y algo como hostil, incluso para huir de ello o temerlo. Y por eso, tras los látigos, por la pasión del temor que surge en ellos desde entonces, son llevados a obedecer a la señal del instructor. Y de este modo no es necesario que esto suceda a los animales irracionales por la libertad de albedrío, sino por la indiferencia de las acciones.

8. Según san Agustín[55] en *De Genesi ad litteram*, el precepto divino hecho a los animales: "no es necesario creer que fuese hecho de modo que cierta voz que exprese un mandato se una a ellos desde una nube con ciertas palabras, escuchando las cuales las almas racionales se acostumbren a comprender y a obedecer; pues las bestias o las aves no han recibido esta capacidad, pero en su género obedecen a Dios, no con el albedrío de una voluntad racional, sino más bien, como él mueve todas las cosas en el tiempo oportuno no siendo él temporalmente movido, así los animales son movidos en el tiempo de manera que sigan su mandato".

---

[55] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IX, c. 14 (PL 34, 402).

ARTÍCULO 3
Si hay en Dios libre albedrío[56]

Parece que no.

OBJECIONES

1. El libre albedrío es la facultad de la voluntad y de la razón. Pero la razón no compete a Dios, ya que nombra al conocimiento discursivo, mientras que Dios conoce todas las cosas con simple intuición. Luego el libre albedrío no compete a Dios.

2. El libre albedrío es la facultad por la que se eligen el bien y el mal, como es evidente por San Agustín[57]. Pero en Dios no inhiere la facultad de elegir el mal. Luego no hay en Dios libre albedrío.

3. El libre albedrío es potencia que se refiere a actos opuestos. Pero Dios no se refiere a los opuestos[58], ya que es inmutable y no puede referirse al mal. Luego no hay libre albedrío en Dios.

4. El acto del libre albedrío es elegir, como es claro por la definición aportada. Pero la elección no compete a Dios, ya que (la elección) sigue al consejo[59], que versa sobre lo que se duda y se investiga. Luego no hay en Dios libre albedrío.

EN CONTRA

1. Dice San Anselmo[60] que si poder pecar fuese parte del libre albedrío, Dios y los ángeles no tendrían libre albedrío, lo cual es absurdísimo. Luego es conveniente decir que Dios tiene libre albedrío.

2. Sobre *1 Corintios* (12, 11), "todas estas cosas son realizadas por el mismo y único Espíritu, que distribuye a cada uno según quiere", comenta la *Glossa*: "según el libre albedrío de la voluntad". Luego el Espíritu Santo tiene libre albedrío y por la misma razón el Padre y el Hijo.

---

56 *In II Sententiarum*, d. 25, a. 1; *Contra Gentes*, I, c. 88; *Summa Theologiae*, I, q. 19, a. 10.

57 Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 3.

58 Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 2, 1046 b 4.

59 Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 5, 1113 a 2.

60 Cfr. San Anselmo, *De libero arbitrio*, c. 1 (PL 158, 489B).

SOLUCIÓN

Debe haber libre albedrío en Dios. Pero de modo distinto en él, en los ángeles y en los hombres. Pues que en Dios hay libre albedrío aparece claro porque él mismo tiene un fin de su voluntad que quiere naturalmente, a saber, su bondad, pero las demás cosas las quiere como ordenadas a este fin; éstas, hablando en sentido absoluto, no las quiere necesariamente –como se ha mostrado en la cuestión precedente[61]–, porque su bondad no requiere de las cosas que se ordenan a ella misma y su manifestación puede realizarse convenientemente de muchos modos. Por ello le queda el libre juicio para querer esto o aquello, como también se da en nosotros. Y por eso es necesario decir que en Dios se da el libre albedrío, y de modo semejante también en los ángeles, pues ellos tampoco quieren necesariamente lo que quieren. Y lo que quieren por libre juicio lo quieren como nosotros. Sin embargo, el libre albedrío se encuentra de distinto modo en nosotros, en los ángeles y en Dios. Pues variados los primeros, es necesario que se cambien las consecuencias. Pero la facultad del libre albedrío presupone dos cosas, a saber, la naturaleza y la potencia cognoscitiva.

La naturaleza se da, sin duda, de modo distinto en Dios que en los hombres y en los ángeles. Pues la naturaleza divina es increada y es su ser y su bondad, por lo cual, en él no puede haber ningún defecto ni en cuanto al ser ni en cuanto a la bondad. Ahora bien, la naturaleza humana y la angélica son creadas, tomando principio de la nada, por lo cual, en cuanto lo que son de suyo, es posible el defecto. Y por esto el libre albedrío de Dios en modo alguno se puede volver al mal, pero el libre albedrío del hombre y del ángel, considerados en sus naturalezas, puede volverse al mal.

Sin embargo, el conocimiento se da de modo distinto tanto en el hombre como en Dios y en los ángeles. Pues el hombre tiene ensombrecido el conocimiento y toma noticia de la verdad mediante el discurso, por lo cual le acecha la duda y la dificultad al discernir y juzgar, ya que "los pensamientos del hombre son tímidos, e inciertas nuestras previsiones", como se dice en *Sabiduría* (9, 14). Pero en Dios –y también en los ángeles a su modo– hay simple noticia de la verdad sin discurso e investigación. Por lo cual no cae bajo ellos la duda o la dificultad al discernir o juzgar. Y por eso, Dios y los ángeles tienen la elección del libre albedrío pronta, mientras que el hombre sufre dificultad al elegir por la incertidumbre y la duda. De este modo, es claro que el libre albedrío de los ángeles tiene un lugar intermedio entre el libre albedrío de Dios y el del hombre, participando de algún modo de ambos extremos.

---

[61] Cfr. *supra*, q. 23, a. 4.

RESPUESTAS

1. La razón se toma alguna vez en sentido lato en cuanto que significa todo conocimiento inmaterial, y así la razón se encuentra en Dios. Por lo cual también Dionisio pone a la razón entre los nombres divinos en *De divinis nominibus*[62]. De otro modo se toma propiamente por la potencia cognoscitiva con discurso, y así la razón no se encuentra ni en Dios ni en los ángeles sino sólo en los hombres. Luego se puede decir que la razón se pone en la definición del libre albedrío según la primera acepción. Pero si se toma en la segunda acepción, entonces el libre albedrío se define según aquel modo por el que está en los hombres.

2. Poder elegir el mal no es propio de la razón del libre albedrío, sino que sigue al libre albedrío en cuanto se da en una naturaleza creada la posibilidad del defecto.

3. La voluntad divina se refiere a los opuestos no de modo que primero quiera algo y después no lo quiera, lo cual contradiría a su inmutabilidad. Tampoco porque pueda querer el bien y el mal, ya que esto pondría imperfección en Dios, sino porque puede querer esto o no quererlo.

4. El que la elección siga al consejo, que se realiza con deliberación, sucede en la elección tal como se encuentra en la naturaleza racional, la cual capta la noticia de la verdad mediante el discurso de la razón. Pero en la naturaleza intelectual, que tiene una captación simple de la verdad, se encuentra la elección sin previa deliberación. Y así se da la elección en Dios.

ARTÍCULO 4

Si el libre albedrío es o no una potencia[63]

Parece que no.

OBJECIONES

1. El libre albedrío, según San Agustín[64], "es la facultad de la voluntad y de la razón". Pero facultad significa como una potestad fácil. Luego, como la faci-

---

62 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, VII, §4 (PG 3, 872C; Dion. 408).

63 *In II Sententiarum*, d. 24, q. 1, a. 1; *Summa Theologiae*, I, q. 83, a. 2.

64 Mejor: Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 3.

lidad de la potencia proviene del hábito –ya que según San Agustín[65] el hábito es aquello por lo cual alguien puede obrar de modo fácil–, parece que el libre albedrío es hábito.

2. Unas operaciones son morales y otras naturales. Pero la facultad que se refiere a las operaciones morales es un hábito, no una potencia, como es claro acerca de las virtudes morales. Lugeo también el libre albedrío, que conlleva facilidad para las operaciones naturales, es hábito, no potencia.

3. Según el Filósofo en *Physica*[66], si la naturaleza construyese una nave, la haría como el arte. Por tanto, la facilidad natural es de la misma condición que la facilidad de lo hecho por el arte. Pero la facilidad de lo hecho por el arte es cierto hábito adquirido por las operaciones, como es claro en las virtudes morales, de modo que decimos que se hace por arte todo lo que se hace por la razón. Luego también la facultad o la facilidad natural que es el libre albedrío será cierto hábito.

4. Según el Filósofo[67] en *Ethica*, los hábitos son aquellos por los que nosotros actuamos de cierta manera, pero las potencias son aquéllas por las que actuamos en sentido absoluto. Pero el libre albedrío nombra no sólo aquello por lo que obramos, sino también aquello por lo que obramos de algún modo, a saber, libremente. Luego el libre albedrío designa un hábito.

5. Mas podría decirse que cuando se afirma que el hábito es aquello por lo que obramos de algún modo, esto se puede entender bien o mal. Pero en contra, aquello que propio del hábito es común a todo hábito. Pero obrar bien o mal no es común a todo hábito, pues los hábitos especulativos no se refieren al bien o al mal, como es claro. Luego actuar bien o mal no es propio del hábito.

6. Lo que se quita por el pecado no puede ser la potencia sino el hábito. Pero el libre albedrío se quita por el pecado, ya que, como dice San Agustín[68], "el hombre que usa mal el libre albedrío, se pierde a sí y a él". Luego el libre albedrío es hábito y no potencia.

7. Mas podría decirse que la sentencia de San Agustín se entiende de la libertad de la gracia que es por el hábito. Pero en contra, hay que decir que el hábito de la gracia, según San Agustín[69], "nadie lo usa mal". Luego la libertad de albedrío que alguien usa mal no puede ser entendida como la libertad de la gracia.

---

65 San Agustín, *De bono coniugale*, c. 21 (PL 40, 390).

66 Aristóteles, *Physica*, II, 8, 199 b 28.

67 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 4, 1105 b 23.

68 San Agustín, *Enchiridion*, c. 30 (PL 40, 246).

69 San Agustín, *De libero arbitrio*, II, c. 19 (PL 32, 1268) y *Retractationes*, I, c. 9 (PL 32, 597).

8. San Bernardo[70] dice que el libre albedrío es "el hábito del alma libre de sí" [*liber sui*], y así se concluye lo mismo que antes.

9. Es más fácil pasar al acto del conocimiento que al de la operación. Pero a las potencias cognoscitivas se les ha dado algún hábito natural, a saber, el entendimiento de los principios, que está en la cima del conocimiento. Por tanto, también a las potencias operativas o motivas se les ha dado algún hábito natural. Luego, como se ha dado al libre albedrío el lugar supremo entre las potencias motivas, parece que es o hábito o potencia perfeccionada por el hábito.

10. La potencia sólo es restringida por el hábito. Pero la voluntad y la razón se restringen en el libre albedrío, pues la voluntad es acerca de lo posible y de lo imposible, aunque el libre albedrío sólo sea de lo posible. De modo semejante la razón versa tanto sobre lo que está en nosotros como sobre lo que no está en nosotros, mientras que el libre albedrío sólo versa sobre lo que está en nosotros. Luego el libre albedrío designa un hábito.

11. Al igual que la potencia designa algo sobreañadido a la esencia, así una facultad dice algo sobreañadido a la potencia. Pero lo que se sobreañade a la potencia es el hábito. Luego, como el libre albedrío es una facultad, parece que es un hábito.

12. San Agustín[71] dice que el libre albedrío es "un movimiento del alma vital y racional". Pero 'movimiento' designa un acto. Luego el libre albedrío es acto y no potencia.

13. Según Boecio[72], "el juicio es el acto del que juzga". Pero el libre albedrío es lo mismo que el juicio. Por tanto, también el albedrío es acto. Ahora bien, añadirle 'libre' no cambia el género del acto, ya que también se llaman actos libres los que están en potestad del agente. Luego el libre albedrío es acto y no potencia.

14. Según San Agustín[73] en *De Trinitate*, aquello que excede a su sujeto inhiere en él de manera esencial, no accidental. Por lo cual prueba que el amor y la noticia inhieren en la mente de manera esencial, ya que la mente no sólo se ama y se conoce a sí misma sino también a las demás cosas. Pero el libre albedrío excede más allá del sujeto [*ultra subiectum*], ya que el alma obra por el libre albedrío lo que está fuera de sí misma. Luego el libre albedrío inhiere esencialmente en el alma, y por ello no es potencia, ya que las potencias se sobreañaden a la esencia.

---

70 San Bernardo, *De gratia et libero arbitrio*, c. 1 (PL 182, 1002C).

71 Mejor: Pseudo-Agustín, *Hypognosticon*, III, c. 4 (PL 45, 1623).

72 Boecio, *De philosophiae consolatione*, V, pr. 4 (PL 63, 850B).

73 San Agustín, *De Trinitate*, IX, c. 4 (PL 42, 963 ss).

15. Ninguna potencia pasa al acto por sí misma. El libre albedrío se pone a sí mismo en acto cuando quiere. Luego el libre albedrío no es potencia.

EN CONTRA

1. Según el Filósofo[74] en *Ethica*, "tres cosas hay en el alma: la potencia, el hábito y la pasión". Pero el libre albedrío no es pasión, ya que está en la parte superior del alma, pues la pasión y la cualidad pasible están sólo en la parte sensitiva. De modo semejante, no es hábito ya que es sujeto de la gracia, pues se refiere a la gracia, según San Agustín[75], como el caballo al jinete. Pero un hábito no puede ser sujeto de otro hábito. Luego queda que el libre albedrío sea potencia.

2. Parece que la potencia y el hábito se distinguen porque la potencia se refiere a opuestos, mientras que el hábito se determina a lo uno. Pero el libre albedrío designa algo que se refiere a opuestos y en modo alguno determinado a lo uno. Luego el libre albedrío es potencia y no hábito.

3. San Bernardo[76] dice: "quita el libre albedrío y no queda nada que se salve". Pero lo que se salva es el alma o una potencia del alma. Luego, ya que el libre albedrío no es el alma –puesto que pertenece sólo a la parte superior–, queda que sea potencia.

4. El Maestro[77] dice que "aquella potencia del alma racional por la que se puede querer el bien o el mal y se discierne uno y otro, se llama libre albedrío". Y así el libre albedrío es potencia.

5. San Anselmo[78] dice que "el libre albedrío es la potestad de conservar la rectitud de la voluntad en favor de sí", y así se concluye lo mismo que antes.

SOLUCIÓN

Libre albedrío, si se atiende al significado de la palabra, nombra al acto, pero según el modo de hablar se ha contraído de manera que significa lo que es principio del acto. Pues cuando decimos que el hombre tiene libre albedrío no entendemos que juzgue libremente con un acto, sino que tiene en sí de donde puede juzgar libremente. Por ello, si este acto que es juzgar libremente tiene en sí algo que exceda al poder de la potencia, entonces se llamará libre albedrío al hábito o a la potencia perfeccionada por el hábito –de manera semejante a como

---

74 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 4, 1105 b 20.

75 Pseudo-Agustín *Hypognosticon*, III, c. 11 (PL 45, 1632).

76 San Bernardo, *De gratia et libero arbitrio*, c. 1 (PL 182, 1002B).

77 Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 3.

78 San Anselmo, *De libero arbitrio*, c. 3 (PL 158, 494B); c. 13 (PL 158, 505A).

airarse moderadamente se dice que excede a la facultad irascible, pues el irascible sólo puede moderar por sí mismo la pasión de la ira si es perfeccionado por algún hábito según el cual se imprima en él la moderación de la razón–. Pero si juzgar libremente no conlleva en sí algo que exceda al poder de la facultad, el libre albedrío sólo nombrará de modo absoluto la potencia –como airarse no excede el poder de la potencia irascible–. Por lo cual su propio principio propio es la facultad y no el hábito.

Pero consta que juzgar, si no se le añade nada, no excede al poder de la potencia porque es, por propia naturaleza, un acto de esa potencia, a saber, de la razón, sin que necesite de algún hábito sobreañadido. Pero añadirle 'libremente' tampoco excede el poder de la potencia, pues según esto se dice que alguien realiza libremente lo que está en potestad de quien obra. Ahora bien, algo está en nuestra potestad si inhiere en nosotros según alguna potencia –a saber, por la voluntad–, pero no por algún hábito. Y por eso, el libre albedrío no designa al hábito, sino a la potencia de la voluntad o de la razón, si bien una en orden a otra. Así pues, el acto de elección procede de una en orden a otra, según lo que dice el Filósofo[79] en *Ethica*: que la elección o es apetito intelectivo o es entendimiento apetitivo.

Queda claro también por lo dicho por qué algunos han sido incitados a sostener que el libre albedrío es un hábito. Pues algunos propusieron esto porque el libre albedrío sobreañade a la voluntad y la razón el orden de una respecto a la otra. Pero esto no puede tener carácter de hábito, tomando el nombre de 'hábito' en sentido propio, pues el hábito es cierta cualidad según la cual la potencia se inclina al acto. En cambio otros dijeron que el libre albedrío es potencia habitual, considerando la facilidad con que juzgamos libremente. Pero esto, como ya queda dicho, no excede al carácter de potencia.

RESPUESTAS

1. Se dice que algo es fácil de dos modos: el primero, por la remoción del impedimento; el segundo, por la complemento de la ayuda. Así pues, la facilidad que pertenece al hábito es por el complemento de la ayuda, pues el hábito inclina la potencia al acto. Pero esta facilidad no designa al libre albedrío porque por sí misma no se inclina a uno más que a otro, sino que nombra la facilidad que se da por la remoción de impedimento, por el hecho de que el libre albedrío no es impedido a la propia operación por algo que lo coaccione. Y por eso San Agustín llamó propiamente al libre albedrío 'facultad', no facilidad, ya que 'facultad' parece que conlleva que algo esté en la potestad del que tiene la facultad.

---

79 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 2, 1139 b 4.

2-3. Hay que responder a lo segundo y a lo tercero de manera semejante: que proceden de la facilidad del hábito.

4. El acto puede se considerado de dos modos: el primero, según pertenece a la razón de hábito –como cuando algo obra bien o mal–; el segundo, según pertenece a la razón de potencia, como conocer inmaterialmente conviene al entendimiento por la misma naturaleza de la potencia. Así pues, el modo connotado en esto que llamo juzgar libremente no pertenece a algún hábito sobreañadido, sino a la misma índole de la potencia, como queda dicho.

5. [*Falta la solución al quinto argumento*.]

6. El hombre, usando mal el libre albedrío, no lo pierde totalmente, sino en relación con algo, a saber, que tras el pecado no puede estar sin pecado tal como podía antes del pecado.

7. Aunque la gracia no pueda ser utilizada mal por nadie, sin embargo quien tiene libre albedrío también puede usar mal la libertad de la gracia, en cuanto que decimos que se usa mal lo que es principio del mal uso, como la potencia o el hábito. Pero si decimos que algo se usa mal como objeto de uso, así sucede también que se usan mal las virtudes y la gracia, como es claro en quienes se enorgullecen de las virtudes.

8. Bernardo toma impropiamente el hábito por cualquier facilidad.

9. Una potencia necesita un hábito por dos razones: la primera, sin duda, porque la operación que es educida por la potencia excede el poder de la potencia, aunque no exceda el poder de toda la naturaleza humana; la segunda, porque excede el poder de toda la naturaleza, y de este segundo modo todas las potencias del alma carecen de hábitos según los cuales ejerzan actos meritorios –tanto las afectivas como las intelectivas–, puesto en este tipo de actos sólo pueden añadirse hábitos de gracia.

Pero según el primer modo carece de hábito el entendimiento, por el hecho de que sólo puede entender si asimila algo mediante la especie inteligible. Por ello es necesario que se sobreañada la especie inteligible en quienes el entendimiento pasa al acto y de las especies surge algún orden al hábito. Y por la misma razón, las [potencias] apetitivas inferiores, a saber, las irascibles y concupiscibles, requieren de hábitos por los que son perfeccionadas por las virtudes morales. Pues el que sus actos sean moderados no excede a la naturaleza humana, pero excede al poder de dichas potencias. Por lo cual, es necesario que lo propio de la potencia superior, a saber, de la razón, se imprima en ellas, y la misma señal de la razón perfeccione formalmente las virtudes morales en las potencias inferiores.

En cambio, la potencia afectiva superior no requiere de ningún hábito de este estilo, ya que tiende naturalmente hacia el bien que es connatural a sí como hacia su propio objeto. Por eso, para querer el bien sólo se requiere que éste se

le muestre por la potencia cognoscitiva. Y por eso los filósofos no pusieron en la voluntad hábito alguno, ni natural ni adquirido, sino que pusieron la prudencia en la razón para dirigir en las cosas realizables, y la templanza y la fortaleza y las demás virtudes morales en el irascible y concupiscible. Pero según los teólogos se pone en la voluntad el hábito de la caridad en virtud de los actos meritorios.

10. Esta restricción de la razón y de la voluntad no se realiza por algún hábito sobreañadido, sino por el orden de una potencia a otra.

11. La facultad que es por la inclinación de un hábito añade sobre la potencia algo que es distinto de la naturaleza, a saber, el hábito. Pero la facultad que se da mediante la remoción de la coacción añade una naturaleza determinada a la potencia que, con todo, pertenece a la misma naturaleza de la potencia, al igual que la diferencia que se sobreañade al género pertenece a la naturaleza de la especie.

12. San Agustín define el libre albedrío por el propio acto, porque las potencias se conocen por sus actos. Por ello, aquella atribución no es esencial sino causal.

13. Propiamente, la expresión 'libre albedrío' denomina un acto; con todo, según el modo de hablar, se traslada para significar el principio del acto.

14. La noticia y el amor se pueden referir a la mente de dos maneras: la primera, como al amante y al cognoscente, y así no exceden a la misma mente, ni se distancian de los demás accidentes por la semejanza. De una segunda manera se pueden referir a la mente como a lo amado y lo conocido, y de esta manera exceden a la mente, ya que la mente no sólo se ama y se conoce a sí misma sino que también ama y conoce otras cosas; y así se diferencia de los accidentes por la semejanza. Pues los demás accidentes no se refieren a algo externo según el mismo respecto por el que se refieren al sujeto, sino que en el actuar se refieren a lo externo mientras inhieren en el sujeto. Pero el amor y la noticia se refieren de un mismo modo al sujeto y a lo que está fuera, aunque haya algún modo por el que se refieren sólo al sujeto. Luego sólo es necesario que el amor y la noticia sean esenciales a la mente en tanto que la mente, mediante su esencia, se conoce y se ama.

15. [*Falta la solución al quinto argumento*.]

ARTÍCULO 5

Si el libre albedrío es una potencia o muchas [80]

Parece que son muchas.

OBJECIONES

1. Dice dice San Agustín[81] que el libre albedrío es "facultad de la voluntad y de la razón". Pero la razón y la voluntad son potencias distintas. Luego el libre albedrío pertenece a potencias distintas.

2. Las potencias se conocen por los actos. Pero al libre albedrío se adscriben actos de diversas potencias, pues como dice el Damasceno[82] en *De libero arbitrio*, "en nosotros confluyen estas cosas, a saber, moverse y no moverse, ejercer un ímpetu o no ejercerlo, apetecer y no apetecer" y otras cosas semejantes, que ciertamente pertenecen a muchas potencias. Luego el libre albedrío es muchas potencias.

3. Boecio[83] dice en el libro *De philosophiae consolatione* que "en las sustancias divinas" –a saber, en los ángeles–, inhiere el libre albedrío en cuanto en ellas existen "un juicio perspicaz y una voluntad incorrupta". Pero la perspicacia del juicio pertenece a la razón. Luego el libre albedrío incluye en sí la voluntad y la razón, y así el libre albedrío es muchas potencias.

4. Mas podría decirse que es una potencia que tiene dos virtudes. Pero en contra hay, al igual que en la parte superior del alma se encuentran la cognoscitiva y la afectiva, así también en la parte inferior. Pero en la parte inferior no hay ninguna potencia que tenga en sí la virtud cognoscitiva y afectiva. Luego tampoco en la parte superior.

5. Boecio[84] dice en el libro *De philosophiae consolatione* que "la extrema servidumbre se da cuando las mentes humanas abandonadas a los vicios pronto se oscurecen por la nube de la inconsciencia y son turbadas por los afectos perniciosos". Pero la servidumbre de la que allí se habla se opone a la libertad de albedrío. Luego el libre albedrío incluye en sí la razón y el afecto, y así se concluye lo mismo que antes.

---

80 *In II Sententiarum*, d. 24, q. 1, a. 2.

81 Mejor: Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 3.

82 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 26 (PG 94, 960A; Bt. 151).

83 Boecio, *De philosophiae consolatione*, V, pr2 (PL 63, 836A).

84 Boecio, *De philosophiae consolatione*, V, pr2 (PL 63, 836A).

EN CONTRA

1. Se dice que el hombre es un microcosmos en cuanto en él se encuentra la semejanza del macrocosmos. Pero en el macrocosmos no se encuentran dos naturalezas extremas sin una intermedia. Por tanto tampoco en el hombre se encuentran dos potencias extremas sin una intermedia. Con todo, en el hombre hay una potencia que siempre tiende hacia el bien, a saber, la sindéresis, y otra opuesta a ésta que siempre inclina hacia el mal, a saber, la sensualidad. Luego también se encuentra alguna potencia que se refiere al bien y al mal, y ésta es el libre albedrío; de este modo parece que el libre albedrío es una única potencia.

SOLUCIÓN

Algunos consideraron que el libre albedrío es muchas potencias por dos razones. La primera, sin duda, porque veían que mediante el libre albedrío tenemos poder sobre los actos de todas las potencias. Por ello mantenían que el libre albedrío es como un todo universal respecto de todas las potencias. Pero esto no puede ser, porque se seguiría que en nosotros hay muchos libres albedríos en virtud de la multitud de potencias, ya que muchos hombres son muchos animales. Respecto de esto no hay que mantener que somos coaccionados por la predicha razón, pues todos los actos de las diversas potencias sólo se refieren al libre albedrío mediante un acto, que es elegir, pues según esto nos movemos por el libre albedrío cuanto elegimos movernos por el libre albedrío y así de los demás actos. De esto no se muestra entonces que el libre albedrío sea muchas potencias, sino que es una única potencia que mueve por su virtud a diversas potencias.

La segunda consideración por la que otros consideraban mantener la pluralidad de potencias en el libre albedrío, es que que veían que en el acto del libre albedrío concurren algunas cosas que pertenecen a diversas potencias, a saber, el juicio que es de la razón, y el apetito que es de la voluntad. Por ello dijeron que el libre albedrío reunía en sí muchas potencias al modo que el todo integral contiene sus partes. Pero esto no puede ser. Pues como el acto que se atribuye al libre albedrío es un acto especial –es decir, elegir–, no puede proceder inmediatamente de dos potencias; sino que procede inmediatamente de una y mediatamente de otra, a saber, en cuanto que lo propio de la primera potencia permanece en la posterior. Por ello queda que el libre albedrío sea una única potencia.

RESPUESTAS

1. San Agustín dice que el libre albedrío es facultad de la voluntad y de la razón porque el hombre se ordena al acto del libre albedrío mediante ambas potencias, aunque no inmediatamente.

2. El libre albedrío sólo se ordena al acto de diversas potencias mediante un único y propio acto, como queda dicho.

3. Boecio atribuye al libre albedrío lo que es propio de diversas potencias, en cuanto que por diversas potencias el hombre se ordena al acto del libre albedrío, como se ha dicho.

4. Por la parte irracional del alma se da sólo una simple aprehensión en la parte cognoscitiva, sin ninguna comparación u ordenación, tal como se da en la aprehensiva racional. Y por ello en la parte sensitiva también el apetito se dirige también absolutamente al objeto, sin que quede ningún orden de la aprehensiva en la apetitiva. Por lo cual, en la parte sensitiva no hay ninguna potencia que comprehenda en sí por igual la aprehensiva y la apetitiva, como se da en la parte racional.

5. A lo quinto hay que responder como a lo cuarto.

ARTÍCULO 6

Si el libre albedrío es la voluntad o una potencia distinta de la voluntad[85]

Parece que es otra potencia.

OBJECIONES

1. Aquello que se predica esencialmente de algo no se debe poner indirectamente [*oblique*] en su definición, como 'animal' no se pone indirectamente en la definición de 'hombre'. Pero la razón y la voluntad se ponen indirectamente en la definición de libre albedrío, pues se dice: "facultad de la voluntad y de la razón"[86]. Luego el libre albedrío no es la razón o la voluntad, sino una potencia distinta de ambas.

2. Las diferencias de las potencias se conocen según las diferencias de los actos. Pero elegir, que es el acto del libre albedrío, es distinto de querer, que es acto de la voluntad, como es claro por el Filósofo[87] en *Ethica*. Luego también el libre albedrío es una potencia distinta de la voluntad.

---

[85] *In II Sententiarum*, d. 24, q. 1, a. 3; d. 26, q. 1, a. 3, ad3; *Summa Theologiae*, I, q. 83, a. 4.

[86] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 3.

[87] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 4, 1111 b 26.

3. En la denominación de 'libre albedrío', 'albedrío' se pone en abstracto y 'libertad' en concreto. Pero el albedrío es de la razón y la libertad de la voluntad. Luego lo que es de la razón pertenece esencialmente al libre albedrío y lo que pertenece a la voluntad le conviene de manera cuasi-denominativa y accidental. Y así, el libre albedrío parece ser más de la razón que de la voluntad.

4. Según el Damasceno[88] y Gregorio Niseno[89] somos con libre albedrío en tanto somos racionales. Y somos racionales en tanto tenemos razón. Luego, en la medida en que tenemos razón, somos con libre albedrío y así parece que el libre albedrío es la razón.

5. Según sea el orden de los hábitos es también el orden de las potencias. Pero el acto de la fe, que es hábito de la razón, es informado por la caridad, que es hábito de la voluntad. Luego también el acto de la razón es informado por la voluntad y no a la inversa. Entonces, si el acto del libre albedrío es de una de las dos potencias –a saber, de la voluntad y de la razón–, de una como de lo que surge y de otra como de lo que informa, parece que es de la razón como de lo que surge. Y así el libre albedrío es esencialmente la razón y de este modo es una potencia distinta de la voluntad.

EN CONTRA

1. El Damasceno[90] afirma en *De fide orthodoxa* que el libre albedrío no es otra cosa que la voluntad.

2. El Filósofo[91] dice en *Ethica* que la elección es el apetito de lo previamente deliberado. Pero la elección es acto del libre albedrío, por tanto, el libre albedrío es potencia apetitiva. Ahora bien, no es el apetito inferior, que se divide en irascible y concupiscible, pues en ese caso los animales tendrían libre albedrío. Luego es el apetito superior, y éste es, según el Filósofo[92] en *De anima*, la voluntad.

SOLUCIÓN

Algunos dicen que el libre albedrío es una tercera potencia distinta de la razón y de la voluntad, porque ven que el acto del libre albedrío –que es elegir– es diferente del acto de la simple voluntad y del acto de la razón, pues el acto de la razón consiste, sin duda, en la sola cognición, pero la voluntad tiene su acto

---

88 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 27 (PG 94, 960C; Bt. 153).

89 Mejor: Nemesio, *De natura hominis*, c. 41 (PG 40, 776A; Bd. 117).

90 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, III, c. 14 (PG 94, 1037C; Bt. 219).

91 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 4, 1112 a 15.

92 Aristóteles, *De anima*, III, 9, 432 b 5.

respecto del bien que es el fin; en cambio, el acto libre albedrío es respecto del bien que es hacia el fin. En consecuencia, así como el bien que es hacia el fin nace de la razón de fin, pero el apetito del bien nace del conocimiento, así dicen que con cierto orden natural la voluntad procede de la razón, y de éstas dos nace una tercera potencia que es el libre albedrío.

Pero esto no puede sostener, pues el objeto y lo que pertenece a la índole del objeto pertenecen a la misma potencia, como el color y la luz a la vista. Pero toda la razón de la apetibilidad de lo que es hacia el fin, en cuanto que tal, es el fin. Por lo cual no puede ser que el apetecer el fin y lo que es hacia el fin pertenezca a potencias distintas. Tampoco puede generar una distinción en las potencias apetitivas esta diferencia: que el fin se apetece de modo absoluto, y lo que es hacia el fin en virtud de otra cosa. Pues la ordenación de uno a otro inhiere en el apetito no por sí sino por otro, a saber, por la razón, de quien es propio ordenar y comparar. Por ello no puede haber una diferencia específica que constituya una especie de apetito.

Pero si elegir es acto de la razón o de la voluntad, el Filósofo[93] parece dejarlo bajo la duda en *Ethica* –suponiendo, con todo, que sea por igual virtud de ambas–, al afirmar que la elección es entendimiento apetitivo o apetito intelectivo. Pero declara que es apetito en *Ethica*[94], al definir que la elección es el deseo de lo previamente deliberado. Esto es sin duda verdadero y lo demuestra su mismo objeto, pues así como el bien deleitable y el honesto, que tienen razón de fin, son objeto de la potencia apetitiva, así también el bien y lo útil, que propiamente se eligen. E incluso se demuestra esto por el nombre, pues el libre albedrío, como se ha dicho[95], es la potencia por la que el hombre puede juzgar libremente. Sin embargo, afirmar que es principio de algún acto a realizar de algún modo, no implica que sea principio de aquel acto de modo absoluto, sino que significa principalmente que es principio de aquel modo. Como la gramática, que por el hecho de que se llame ciencia propiamente hablando, no se entiende de modo absoluto que sea principio del habla –ya que el hombre también puede hablar sin gramática–, sino que sea principio de la rectitud en el hablar. Así también, la potencia por la que libremente juzgamos no se entiende que sea aquella por la que juzgamos de modo asboluto –la razón–, sino la que realiza la libertad en el juzgar, que es la voluntad. Por lo cual, el libre albedrío es la misma voluntad. Pero la nombra no absolutamente, sino en orden a algún acto de ella que es elegir.

---

93 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI, 2, 1139 b 4.

94 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 4, 1112 a 15.

95 Cfr. *supra*, a. 4.

RESPUESTAS

1. Ya que el libre albedrío no designa a la voluntad de modo absoluto, sino en orden a la razón, de aquí se deduce que, para significar esto, la voluntad y la razón se ponen de modo indirecto en la definición del libre albedrío.

2. Aunque elegir sea un acto distinto de querer, con todo, esta distinción no puede inducir a la distinción de potencias.

3. Aunque el juicio sea de la razón, sin embargo, la libertad de juzgar es inmediatamente de la voluntad.

4. Nos llamamos racionales no sólo por la potencia de la razón, sino también por el alma racional, de la cual la voluntad es también potencia. Y así, en tanto somos racionales, afirmamos tener libre albedrío. Sin embargo, si lo racional se tomase de la potencia de la razón, la autoridad mencionada significaría que la razón es primera en el origen del libre albedrío, pero no el principio inmediato de la elección libre.

5. También la voluntad mueve en cierto modo a la razón imperando su acto, y la razón mueve a la voluntad proponiéndole su objeto, que es el fin. Por eso ambas potencias pueden ser informadas igualmente modo por otra.

ARTÍCULO 7

Si puede existir alguna criatura que tenga libre albedrío naturalmente confirmado en el bien[96]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. La naturaleza espiritual es más noble que la corporal. Pero existe alguna naturaleza corporal en la que no se da ningún movimiento desordenado, a saber, la naturaleza de los cuerpos celestes. Luego con más razón puede existir alguna naturaleza espiritual creada que sea capaz de libre albedrío, en cuyos movimientos no pueda haber naturalmente ningún desorden, lo cual significa ser impecable o confirmado en el bien.

2. Mas podría decirse que lo propio de la criatura espiritual consiste en que pueda merecer, y esto no puede darse a menos que pueda pecar y no pecar. Pero

---

[96] *In II Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 1; *Summa Theologiae*, I, q. 63, a. 1.

en contra, el hecho de que le competa a alguna criatura espiritual poder merecer se debe a que tiene dominio sobre su acto. Pero si sólo pudiera realizar el bien, en modo alguna quedaría en ella el dominio sobre su acto. Pues podría realizar o no algún bien sin que incidiese en el mal, pues al menos elegir entre lo bueno y lo mejor. Luego para merecer no se requiere el poder pecar.

3. El libre albedrío por el que merecemos, con la ayuda de la gracia, es una potencia activa. Pero no es propio de la potencia activa fallar. Luego la criatura espiritual puede tener potencia para merecer, incluso si fuese naturalmente impecable.

4. San Anselmo[97] dice que "el poder de pecar no es ni libertad ni parte de la libertad". Pero la libertad es la razón por la cual el hombre es capaz de mérito. Luego, quitada la potencia de pecar, todavía permanecería para el hombre la potencia de merecer.

5. San Gregorio Niseno[98] y el Damasceno[99] aportan este argumento al por qué la criatura es mudable según el libre albedrío: que ella es de la nada. Pero, por el hecho de que es de la nada, el que pueda ceder a la nada le es más cercano a la criatura que el que pueda hacer el mal. Ahora bien, existe alguna criatura que es naturalmente incorruptible, como el alma y los cuerpos celestes. Luego con mayor razón se puede encontrar alguna criatura espiritual que sea naturalmente impecable.

6. Aquello que Dios hace en uno puede hacerlo también en los demás. Pero Dios da inmutablemente a la criatura espiritual el tender hacia algún bien por su naturaleza propia, a saber, hacia la felicidad, de manera que de ningún modo pueda tender hacia lo contrario. Luego, por la misma razón, puede dotar a alguna criatura el apetecer naturalmente todo bien de manera que en modo alguno pueda inclinarse al mal.

7. Dios, ya que es el sumo bien, se comunica sumamente. Por lo cual, se comunica a la criatura en todo lo que la criatura es capaz. Ahora bien, la criatura es capaz de una perfección como la confirmación en el bien o la impecabilidad, lo cual es claro, ya que se ha concedido a algunas criaturas por gracia. Luego también hay alguna criatura naturalmente impecable o confirmada en el bien.

8. La sustancia es principio de la potencia, pero la potencia lo es de la operación. No obstante, hay alguna criatura naturalmente inmutable según la sustancia. Luego puede haber alguna criatura naturalmente inmutable según la operación de modo que sea naturalmente impecable.

---

97 San Anselmo, *De libero arbitrio*, c. 1 (PL 158, 490B).

98 Mejor: Nemesio, *De natura hominis*, c. 41 (PG 40, 776A-B; Bd. 117).

99 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 27 (PG 94, 960C; Bt. 152).

9. A la criatura le es propio de manera más esencial lo que le conviene en razón del principio del que procede [*a quo*], que lo que le conviene en razón del principio del que está hecha [*ex quo*], ya que la semejanza del efecto surge de la causa de la que proviene, pero se opone a aquello de lo que está hecho, pues los opuestos surgen de los opuestos, como lo blanco de lo negro. Pero la confirmación en el bien le compete a alguna criatura por Dios, de quien procede. Luego con mayor razón se debe decir que la confirmación en el bien le es más natural que el poder pecar, lo cual le compete een cuanto procede de la nada.

10. La felicidad civil tiene inmutabilidad. Pero el hombre puede llegar naturalmente a la felicidad civil. Luego puede tener naturalmente la inmutabilidad en el bien.

11. Lo que inhiere por naturaleza es inmutable. Pero el hombre apetece naturalmente el bien. Luego también inmutablemente.

EN CONTRA

1. El Damasceno[100] dice que la criatura racional es susceptible del mal por el hecho de que procede de la nada. Pero no puede haber alguna criatura que no proceda de la nada. Luego no puede haber criatura alguna cuyo libre albedrío esté naturalmente confirmado en el bien.

2. La propiedad de la naturaleza superior no puede convenir naturalmente a la naturaleza inferior, a no ser que se convierta en la naturaleza superior. Igualmente, no puede darse que el agua sea naturalmente cálida a no ser que se convierta en la naturaleza del fuego o del aire. Pero tener bondad indefectible es propiedad de la naturaleza divina. Luego no puede ser que convenga de modo natural a alguna otra naturaleza a no ser que se convierta en la naturaleza divina, lo cual es imposible.

3. El libre albedrío no se encuentra en ninguna criatura salvo en el ángel y en el hombre. Pero tanto el hombre como el ángel pecaron. Luego en ninguna criatura el libre albedrío está naturalmente confirmado en el bien.

4. Ninguna criatura racional está impedida a conseguir la beatitud salvo en razón del pecado. Por tanto, si existiese alguna criatura racional naturalmente impecable, podría llegar a la bienaventuranza por las puras fuerzas naturales, sin la gracia, lo cual parece recordar a la herejía pelagiana[101].

---

[100] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 27 (PG 94, 960C; Bt. 152).

[101] Cfr. San Agustín, *De haeresibus ad Quodvultdeum liber unus*, 88 (PL 42, 47).

SOLUCIÓN

No existe ni puede existir criatura alguna cuyo libre albedrío esté naturalmente confirmado en el bien, de modo que le convenga no poder pecar por las puras fuerzas naturales. La razón de esto es que, por el defecto de los principios de la acción, se causa el defecto de la acción. Por lo cual, si hay algo cuyos principios de acción no pueden fallar ni por sí ni ser impedidos por otra cosa extrínseca, es imposible para aquella acción fallar, como es claro en los movimientos de los cuerpos celestes. Pero es posible fallar en las acciones en las que los principios del obrar pueden fallar o ser impedidos, como es claro en las cosas generables y corruptibles, que por razón de su mutabilidad sufren defecto en los principios activos, por lo cual también sus acciones devienen deficientes. Por ello, en las operaciones de la naturaleza acaece frecuentemente el defecto, como es claro en los partos monstruosos. Pues no hay otro defecto, tanto en las cosas naturales, como en las artificiales, o como en las voluntarias, sino el defecto o desorden de la propia acción: cuando algo no es hecho según el modo en que debe ser hecho, como es claro en *Physica*[102].

Ahora bien, la predicha naturaleza racional dotada de libre albedrío difiere en el obrar de toda otra naturaleza que obra, pues cualquier otra naturaleza se ordena a algún bien particular, y sus acciones están determinadas respecto de aquel bien, pero la naturaleza racional se ordena al bien en sentido absoluto. Pues, al igual que la verdad es el objeto del entendimiento en sentido absoluto, así también el bien es absolutamente el objeto de la voluntad. Y de ahí deriva que la voluntad se extiende al mismo principio universal de los bienes, al cual ningún otro apetito puede tocar. Y por esto, la criatura racional no tiene acciones determinadas, sino que se refiere con cierta indiferencia a innumerables acciones. No obstante, ya que toda acción proviene del agente bajo la razón de cierta semejanza –tal como lo cálido calienta–, si hay un agente que esté ordenado según su acción a algún bien particular, para que su acción sea indefectible naturalmente, será necesario que la razón de aquel bien inhiera natural e inmutablemente en él –como si un calor inmutable inhiere naturalmente en algún cuerpo, éste calentará inmutablemente–. Por eso, también la naturaleza racional, que está ordenada al bien absoluto por muchas acciones, no puede tener naturalmente acciones que no sean deficientes respecto del bien a no ser que inhiera en ella natural e inmutablemente la razón del bien universal y perfecto.

Ciertamente, esto sólo puede suceder en la naturaleza divina, pues sólo Dios es el acto puro que no recibe ninguna mezcla de potencia, y por esto es la bondad pura y absoluta. En cambio, cualquier criatura es un bien particular porque en su naturaleza tiene mezcla de potencia, la cual le acaece, sin duda, por el hecho de que proviene de la nada. Y por esto sucede que, de entre las naturale-

---

[102] Aristóteles, *Physica*, II, 8, 199 a 33.

zas racionales, sólo Dios tiene libre albedrío naturalmente impecable y confirmado en el bien. Pero esto es imposible que inhiera en la criatura, porque proviene de la nada, como dicen el Damasceno[103] y Gregorio Niseno[104]. Y éste es el bien particular en el que se funda la razón de mal, como dice Dionisio en *De divinis nominibus*[105].

RESPUESTAS

1. Las criaturas corporales, como queda dicho, están ordenadas a algún bien particular mediante acciones determinadas. Y por esto, para que el error y el pecado estén ausentes naturalmente de sus acciones, basta que estén aseguradas mediante su naturaleza en algún bien particular. Lo cual no basta en las naturalezas espirituales ordenadas de modo absoluto al bien, como queda dicho.

2. El ser naturalmente impecable no es contrario a tener dominio de su acto, ya que ambos convienen a Dios. Pero es contrario a tener dominio de su acto en una naturaleza creada, lo cual es un bien particular. Pues ninguna criatura puede tener dominio de su acto sin tener acciones determinadas ordenadas a un bien particular.

3. Aunque no sea propio de la potencia activa fallar, con todo, el que pueda fallar es propio de la potencia activa que no tiene en sí el principio de suficiencia e inmutabilidad de su acción.

4. Aunque poder pecar no sea parte de la libertad de albedrío, con todo se deriva de la libertad de albedrío en la naturaleza creada.

5. La criatura recibe el ser determinado y particular de otro. Por eso, la criatura puede tener el ser estable e inmutable, aunque en ella no se encuentre naturalmente la razón de bien absoluto y perfecto. Pero por sus acciones es ordenable al bien absoluto, y por esto el razonamiento no es equiparable.

6. Toda mente racional apetece naturalmente la felicidad indeterminadamente y en universal, y acerca de esto no puede fallar, pero en lo particular no se da un determinado movimiento de la voluntad de la criatura para buscar la felicidad en esto o en aquello. Y así, incluso apeteciendo la felicidad, alguien puede pecar, si la busca donde no debe buscarla, como quien busca la felicidad en las cosas voluptuosas. Sucede también de este modo respecto de todos los bienes, pues sólo se apetece algo bajo la razón de bien, como dice Dionisio[106]. Esto, por tanto, es debido a que inhiere naturalmente en la mente el apetito del

---

[103] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 27 (PG 94, 960C; Bt. 152).

[104] Mejor: Nemesio, *De natura hominis*, c. 41 (PG 40, 776A-B; Bd. 117).

[105] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, §20 (PG 3, 721A; Dion. 259).

[106] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, §19 (PG 3, 716C; Dion. 235).

bien, pero no el de éste o el de aquel bien, por lo cual en esto puede darse el pecado.

7. La criatura es capaz de impecabilidad, pero no de modo que ella la tenga naturalmente, por lo cual el argumento no concluye.

8. El principio de la recta operación que procede del libre albedrío no es la sola sustancia y virtud, o potencia. Pero se requiere la debida aplicación de la voluntad a las demás cosas que son externas, como al fin y otras cosas semejantes. Por eso, no existiendo ningún defecto en la sustancia del alma o en la naturaleza del libre albedrío, se puede seguir defecto en su acción. Por eso, la impecabilidad natural no se puede concluir de la inmutabilidad natural de la sustancia.

9. Dios es causa de la criatura no sólo en cuanto a sus cualidades naturales, sino también en cuanto a las sobreañadidas. Por eso, no es necesario que todo lo que la criatura tenga por Dios, se encuentre en ella de modo natural, sino sólo aquello que Dios incluyó al instituir su naturaleza. Y de este modo, no hay confirmación en el bien.

10. La felicidad civil, como no es la felicidad en sentido absoluto, no tiene en sentido absoluto la inmutabilidad. Pero se llama inmutable porque no cambia fácilmente. Pues si la felicidad civil fuese inmutable en sentido absoluto, no se seguiría de ello que el libre albedrío estuviese confirmado naturalmente en el bien, pues no llamamos natural a lo que se puede adquirir por los principios de la naturaleza –modo por el cual las virtudes políticas podrían considerarse naturales–, sino a lo que se sigue por necesidad de los principios de la naturaleza.

11. Aunque el hombre apetezca naturalmente el bien en general, con todo, no lo apetece en particular, como queda dicho. Y por esta parte se da el pecado y el defecto.

ARTÍCULO 8

Si el libre albedrío de la criatura puede ser confirmado en el bien por algún don de la gracia[107]

Parece que no.

OBJECIONES

1. La gracia que sobreviene a la naturaleza no la destruye. Luego, como en el libre albedrío de la criatura inhiere naturalmente el poder referirse al mal, parece que esto no se le puede quitar mediante la gracia.

2. En la potestad del libre albedrío está usar o no usar la gracia, pues el libre albedrío no puede ser coaccionado por la gracia. Pero si el libre albedrío no usa la gracia infusa, decae en el mal. Luego ninguna gracia sobreañadida puede confirmar al libre albedrío en el bien.

3. El libre albedrío tiene dominio sobre su acto. Pero usar la gracia es cierto acto del libre albedrío. Luego usar o no usar está en la potestad del libre albedrío y, así, no puede ser confirmado mediante la gracia.

4. Por el libre albedrío inhiere en la naturaleza la inclinación hacia el mal, porque es de la nada, como dice el Damasceno[108]. Pero ninguna gracia puede quitar a la criatura ser de la nada. Luego ninguna gracia puede confirmar al libre albedrío en el bien.

5. San Bernardo[109] dice que "el libre albedrío es lo más potente" después de Dios, ya que no recibe aumento de gracia y de justicia ni recibe detrimento de la culpa. Pero la confirmación en el bien que sobreviene al libre albedrío lo aumenta, ya que según San Agustín[110] "en esas cosas que no son considerablemente grandes, lo mismo es ser mayor que mejor". Luego el libre albedrío no puede ser confirmado en el bien mediante la gracia.

6. Como se dice en el *De causis*[111], lo que está en algo está en él al modo de aquello en lo que está. Pero el libre albedrío según su naturaleza es mudable hacia el bien y el mal. Luego también la gracia que le sobreviene se recibe de tal

---

107 *In II Sententiarum*, d. 7, q. 1, a. 1; *Summa Theologiae*, I, q. 62, a. 8.

108 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 27 (PG 94, 960C; Bt. 152).

109 San Bernardo, *De gratia et libero arbitrio*, c. 9 (PL 182, 1016B); c. 10 (PL 182, 1019A-B).

110 San Agustín, *De Trinitate*, VI, c. 8 (PL 42, 929).

111 *De causis*, com. 10 (9) y com. 12 (11).

manera en él que puede cambiar hacia el bien y el mal, y así no puede confirmarlo en el bien.

7. Todo lo que Dios añade a la criatura puede también, como parece, dárselo desde el principio de su condición. Por tanto, si el libre albedrío pudiese ser confirmado por alguna gracia sobreañadida, también podría ser confirmado por algo intrínseco a la misma criatura espiritual en cuanto a la condición de su naturaleza. Y así, estaría naturalmente confirmado en el bien, lo cual es imposible, como queda dicho[112]. Luego tampoco puede ser confirmado por la gracia.

EN CONTRA

1. Los santos que están en la patria celestial [*patria*] están de tal modo confirmados en el bien que no pueden pecar más. De otro modo no estarían seguros de su bienaventuranza, y por consiguiente tampoco serían felices. Pero esta confirmación no inhiere en ellos por naturaleza, como se ha dicho[113]. Luego esto es por gracia, y así el libre albedrío puede ser confirmado por el don de la gracia.

2. Así como el libre albedrío del hombre tiene por propia naturaleza poder inclinarse al mal, así el cuerpo humano tiene por propia naturaleza ser corruptible. Pero el cuerpo humano se vuelve incorruptible por el don de la gracia, según *1 Corintios* (15, 53): "conviene que lo corruptible se revista de incorruptibilidad". Luego el libre albedrío puede ser confirmado en el bien por la gracia.

SOLUCIÓN

Acerca de esta cuestión se equivocó Orígenes[114], pues quiso que el libre albedrío de la criatura de ninguna manera se confirmara en el bien, ni siquiera en los bienaventurados, salvo en Cristo por razón de su unión al Verbo. Pero al mantener este error se obligaba a afirmar que la bienaventuranza de los santos y también la de los ángeles no era perpetua, sino que alguna vez había de terminar. Por lo cual se sigue que ella no es verdadera, ya que es propio de la bienaventuranza la inmutabilidad y la seguridad. Y por eso, en virtud de este inconveniente que se sigue, su posición debe ser absolutamente rechazada, y debe decirse en sentido absoluto que el libre albedrío puede ser confirmado en el bien por la gracia, lo cual, sin duda, es claro por esto.

Pues el libre albedrío de la criatura no puede ser confirmado naturalmente en el bien porque en su naturaleza no tiene el carácter de bien perfecto y absoluto,

---

112 Cfr. *supra*, a. 7.

113 Cfr. *supra*, a. 7, ad7.

114 Orígenes, *Peri Archon*, I, c. 8 (PG 11, 178A-B).

sino de cierto bien particular. Pero el libre albedrío se une a este bien perfecto y absoluto, a saber Dios, mediante la gracia. Por eso, si se realiza una unión perfecta, de modo que el mismo Dios sea toda la causa de obrar del libre albedrío, no podrá inclinarse al mal. Lo cual, sin duda, sucede en algunos, y principalmente en los bienaventurados, lo que es patente de este modo. Pues la voluntad tiende naturalmente al bien como a su objeto. Pero el tender alguna vez al mal sólo sucede porque el mal se le propone bajo la especie de bien, pues el mal es involuntario, como Dionisio[115] dice en *De divinis nominibus*, por lo cual no puede haber pecado en el movimiento de la voluntad, a saber, que apetezca el mal, a no ser que en la potencia aprehensiva preexista un defecto, mediante el cual se le proponga un mal como bien. Pero este defecto en la razón puede darse de doble modo: de un modo por la razón misma; de otro modo por algo extrínseco.

Primero, por la razón misma porque inhiere en ella natural y universalmente sin error el conocimiento del bien en universal –tanto del bien que es fin como del bien que es hacia el fin–, pero no en particular. Pero acerca de éste puede errar, de modo que estime que algo que no sea fin es fin, o que sea útil para el fin lo que no es útil. Y por esto la voluntad también apetece naturalmente el bien que es fin, a saber, la felicidad en general, y de modo semejante el bien que es hacia el fin, pues cada uno apetece naturalmente su utilidad. Pero el pecado de la voluntad se da apeteciendo en éste o en aquel fin, o eligiendo éste o aquel útil.

Segundo, la razón decae por algo extrínseco cuando por las potencias inferiores, que se mueven intensamente hacia algo, se entorpece el acto de la razón, de manera que no proponga a la voluntad de modo claro y firme su juicio acerca del bien. Como cuando alguien teniendo una recta estimación acerca de conservar la castidad, por la concupiscencia de las cosas deleitables apetece lo contrario a la castidad, porque este juicio de la razón se ata de alguna manera a la concupiscencia, como dice el Filósofo[116] en *Ethica*.

Sin embargo, ambos defectos se suprimen totalmente en los bienaventurados por su unión a Dios, pues viendo la esencia divina conocen que Dios mismo es el fin máximamente amable. Además conocen todas las cosas que, en particular, se unen a Él o que se apartan de Él, al conocer a Dios no sólo en sí mismo, sino también en cuanto que es la razón de las demás cosas. Y la mente es reafirmada por la claridad de este conocimiento en tanto que en las potencias inferiores sólo puede surgir un movimiento que siga la regla de la razón. Por eso, así como ahora apetecemos inmutablemente el bien en general, así las mentes de los bienaventurados apetecen inmutablemente el bien debido en particular. Pero sobre

---

[115] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, §32 (PG 3, 732B; Dion. 304).

[116] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 5, 1146 b 31 y ss.

la inclinación natural de la voluntad habrá en ellos una caridad perfecta, ligándolos totalmente con Dios. Por lo cual, el pecado no podrá incidir de ninguna manera en ellos, y así estarán confirmados por la gracia.

RESPUESTAS

1. Esto sucede por el defecto de la naturaleza creada, que puede inclinarse al mal. Y este defecto lo quita la gracia perfeccionando la naturaleza al confirmarla en el bien, tal como la luz que sobreviene al aire, elimina de él la oscuridad –que tiene naturalmente sin la luz–.

2. Está en poder del libre albedrío el no usar el hábito. Con todo, lo puede, porque el no usar el hábito puede serle propuesto bajo la especie de bien. Esto no puede suceder en los bienaventurados por la gracia, como queda dicho.

3. Y por esto queda clara también la solución al tercer argumento.

4. Del hecho de que el libre albedrío provenga de la nada le conviene no estar confirmado naturalmente en el bien. Y tampoco se le puede conceder por la gracia el estar confirmado naturalmente en el bien mediante la gracia. Pero no conviene al libre albedrío en tanto procede de la nada el que de ninguna manera pueda ser confirmado en el bien, como tampoco le pertenece al aire por su naturaleza el que de ningún modo pueda ser iluminado, sino que no sea naturalmente lúcido en acto.

5. San Bernardo habla del libre albedrío en cuanto a la libertad de coacción, que no recibe ni intensidad ni disminución.

6. Aquello que es recibido en otro puede ser considerado tanto su ser como su índole propia. Según su ser, está en él –en el que se recibe– según el modo del recipiente, pero el mismo que recibe lo atrae a su índole, como el calor recibido en el agua tiene el ser en el agua según el modo del agua, es decir, en cuanto que inhiere en el agua como el accidente en el sujeto, sin embargo, atrae al agua a su disposición natural para que sea cálida y genere el acto de calor; y de modo semejante, respecto de la luz y el aire, aunque no contra la naturaleza del aire. Así también la gracia según su ser está en el libre albedrío según su modo como el accidente en el sujeto. Pero, atrae al libre albedrío a la índole de su inmutabilidad, uniéndolo al mismo Dios.

7. El bien perfecto que es Dios puede estar unido a la mente humana mediante la gracia, pero no mediante la naturaleza. Y por esto el libre albedrío puede ser confirmado en el bien mediante la gracia, pero no mediante la naturaleza.

ARTÍCULO 9

Si el libre albedrío del hombre en estado itinerante puede ser confirmado en el bien[117]

Parece que no.

OBJECIONES

1. El principio en lo apetecible es el fin, según dice el Filósofo[118] en *Ethica*: las dignidades son como los principios en lo especulativo. Pero el entendimiento sólo está confirmado en la verdad en lo especulativo, tomando la certeza de la ciencia, cuando se hace la resolución a las primeras dignidades. Por tanto, el libre albedrío sólo puede estar confirmado en el bien después de llegar al último fin. Ahora bien, esto no se da en nuestro actual estado itinerante [*in statu viae*]. Luego el libre albedrío no puede estar confirmado en el bien en nuestro actual estado itinerante.

2. La naturaleza humana no es mejor que la angélica. Pero la confirmación del libre albedrío no se le ha otorgado a la angélica antes del estado de gloria. Luego tampoco se le debe otorgar a los hombres.

3. El motor sólo se detiene en el fin. Pero el libre albedrío no llega a su fin cuando está en estado itinerante. Luego tampoco se detiene su mutabilidad por la que puede inclinarse al bien y al mal.

4. Mientras algo es imperfecto, puede fallar. Pero la imperfección no se suprime de los hombres mientras están en estado itinerante, "pues vemos ahora por espejo y en enigma", como se dice en *1 Corintios* (13, 12). Luego mientras el hombre está en estado itinerante puede errar mediante el pecado.

5. Mientras alguien está en estado de merecer no debe sustraerse de aquello que aumenta el mérito. Pero poder pecar aprovecha para el mérito, por lo cual en alabanza del varón justo se dice en el *Eclesiástico* (31, 10) "el que pudo haber transgredido y no transgredió, hacer el mal y no lo hizo". Luego mientras el hombre está en estado itinerante –en el que puede merecer–, su libre albedrío no debe estar confirmado en el bien.

6. Así como el defecto del libre albedrío es pecado, así el defecto del cuerpo es la corrupción. Pero el cuerpo del hombre no se hace incorruptible en el estado itinerante. Luego tampoco el libre albedrío del hombre en el estado itinerante puede estar confirmado en el bien.

---

[117] No hay lugares paralelos.

[118] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 9, 1151 a 16.

EN CONTRA

1. La bienaventurada Virgen en su estado itinerante fue confirmada en el bien, pues, como dice San Agustín[119], no debe hacerse alusión a ella cuando se trata del pecado.

2. También los apóstoles fueron confirmados en el bien tras la venida del Espíritu Santo, como se ve por lo que se dice en el *Salmo* (74, 4): "Yo confirmé sus columnas", lo cual la *Glossa*[120] lo refiere a los apóstoles.

SOLUCIÓN

Alguien puede ser confirmado en el bien de dos modo: el primero, en sentido absoluto, a saber, de tal forma que tenga en sí el principio suficiente de su firmeza de manera que no pueda pecar en modo alguno, y así los bienaventurados están confirmados en el bien por la razón antes señalada[121]. El segundo, se dice que algunos están confirmados en el bien porque se les ha dado algún regalo de gracia por el que se inclinan al bien de tal modo que no pueden separarse fácilmente del bien. No obstante, por esto no se retraen del mal de tal manera que no puedan pecar en absoluto, a no ser que custodie la divina providencia; como también se predica de la inmortalidad de Adán, del que se sostiene que es inmortal no porque pueda ser protegido absolutamente por algo intrínseco a él de todo lo mortífero exterior –como por ejemplo, de la herida de la espada y de otras cosas de este estilo, respecto de las cuales le preservaba la divina providencia–. Y por este modo algunos en el estado itinerante pueden estar confirmados en el bien y no según el primer modo, lo cual es evidente así.

Ahora bien, alguien no puede volverse absolutamente impecable a menos que se aleje de todo origen del pecado. Pero el origen del pecado es o por el error de la razón, que falla en lo particular acerca del fin del bien y acerca de los útiles que apetece naturalmente en universal, o porque el juicio de la razón es entorpecido por alguna pasión de las potencias inferiores. Pero aunque se le pueda conceder a algún hombre en estado itinerante que la razón no yerre en modo alguno acerca del fin del bien y acerca de los útiles en particular por el don de sabiduría y de consejo, sin embargo, el hecho de que no se pueda entorpecer el juicio de la razón excede al estado de la presente vida por dos razones. La primera y principal, porque es imposible que la razón esté siempre en acto de recta contemplación en el estado itinerante de modo que la razón de todas las obras sea Dios. La segunda, porque en el estado itinerante no acontece que las potencias inferiores subyazcan a la razón de tal modo que el acto de la razón

---

119 San Agustín, *De natura et gratia*, c. 36 (PL 44, 267).

120 *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super Psalmus* (PL 191, 700 B).

121 Cfr. *supra*, a. 8.

nunca sea impedido por éstas, salvo en Nuestro Señor Jesucristo, que fue a la vez itinerante y comprehensor.

Sin embargo, el hombre puede estar aferrado al bien en esta vida por la gracia de tal modo que sólo pueda pecar con mucha dificultad, por el hecho de que las potencias inferiores son refrenadas por las virtudes infusas, la voluntad se inclina más fuertemente a Dios, y la razón se perfecciona en la contemplación de la verdad divina, cuya continuidad que proviene del fervor del amor retrae al hombre del pecado. Pero todo lo que le falta a la confirmación se completa por la custodia de la divina providencia en aquellos que se llaman confirmados; de modo que, todas las veces que se presenta la ocasión de pecado, la mente de éstos es excitada por inspiración divina para resistir.

RESPUESTAS

1. El afecto alcanza el fin no sólo cuando posee perfectamente el fin, sino también en cierto modo cuando lo desea intensamente. Y por este modo alguien puede ser confirmado en cierta manera en el bien en nuestro actual estado itinerante.

2. Los dones de la gracia no siguen por necesidad el orden de la naturaleza, y por eso, aunque la naturaleza humana no sea más digna que la angélica, con todo, la gracia otorgada a algún hombre es mayor que la de algún ángel, como ocurre con la bienaventurada Virgen, y también con Cristo hombre. Pero la confirmación en el bien era conveniente para la bienaventurada Virgen, ya que era madre de la divina sabiduría en la que "nada hay manchado" como se dice en *Sabiduría* (7, 25). De modo semejante era conveniente también para los apóstoles, ya que eran como el fundamento y las bases de todo el edificio eclesiástico[122], por lo que convenía que fueran firmes.

3. Al tercer argumento hay que responder lo mismo que al primero.

4. Por aquella razón puede concluirse que no existe nadie en el actual estado itinerante que esté absolutamente confirmado, ni que sea completamente perfecto. Con todo, se puede decir que uno está de alguna manera confirmado, como también que uno es perfecto.

5. Poder pecar no se refiere al mérito, sino a la manifestación del mérito, en cuanto que muestra que la buena obra es voluntaria. Y por esto se pone entre las alabanzas del varón justo, ya que la alabanza es la manifestación de la virtud.

6. La corrupción del cuerpo se refiere materialmente al mérito, en cuanto que alguien usa de ella de modo paciente. Y por eso la gracia no quita dicha corrupción al hombre que existe en el estado de merecer.

---

[122] Cfr. *Efesios*, 2, 20

En relación con los demás argumentos en contra, queda clara la solución por las cosas dichas.

ARTÍCULO 10

Si el libre albedrío de alguna criatura puede estar obstinado en el mal o inmutablemente confirmado[123]

Parece que no.

OBJECIONES

1. El pecado, como dice San Agustín[124] en *De civitate Dei*, es contrario a la naturaleza. Pero nada contrario a la naturaleza es perpetuo según el Filósofo[125] al comienzo del libro *De caelo et mundo*. Luego el pecado no puede permanecer de modo perpetuo en el libre albedrío.

2. La naturaleza espiritual es más poderosa que la corporal. Pero si a la naturaleza corporal se le sobreañade algún accidente preternatural, ésta vuelve a lo conveniente a su naturaleza, a menos que aquel accidente sobreañadido sea conservado de modo continuo por alguna causa agente. Como sucede, por ejemplo, en el agua que calienta, que vuelve a la frialdad natural a menos que haya algo permanente que conserve el calor. Luego también la naturaleza espiritual del libre albedrío, si le sucediera incurrir en pecado, no permanecería sujeta al pecado de modo perpetuo, sino que alguna vez volvería al estado de justicia, a menos que se le asignase otra causa que conservase de modo perpetuo la malicia en ella, lo que no se debe sostener, como parece.

3. Mas podría decirse que la causa del pecado que induce y conserva es tanto interior como exterior: interior es la misma voluntad, exterior es el objeto de la voluntad, de modo que atrae a pecar. Pero en contra, la cosa que está fuera del alma es buena. Sin embargo, el bien sólo puede ser causa del mal por accidente. Por tanto, la cosa que existe fuera del alma sólo es causa del pecado por accidente. No obstante, toda causa por accidente se reduce a una causa por sí. En consecuencia, es necesario poner algo que sea causa por sí del pecado, lo cual

---

123 *In II Sententiarum*, d. 7, q. 1, a. 2; *De malo*, q. 16, a. 5; *Summa Theologiae*, I, q. 64, a. 2.

124 San Agustín, *De civitate Dei*, XI, c. 17 (PL 41, 331).

125 Aristóteles, *De caelo et mundo*, I, 2, 269 b 7ss.

sólo puede ser la voluntad. Sin embargo, aun cuando la voluntad se inclina a algo, permanece en ella la facultad de tender a lo opuesto, ya que eso hacia lo que se inclina no le quita su naturaleza, por la que puede referirse a lo opuesto. Luego ni la voluntad ni ninguna otra cosa puede ser causa que haga adherirse al libre albedrío al pecado de modo inamovible y de manera casi necesaria.

4. Según el Filósofo[126] en *Metaphysica*, hay dos modos de necesario: uno por sí mismo, el segundo tiene la necesidad por otro. Pero el pecado que está en el libre albedrío no puede ser necesario como teniendo la necesidad por sí mismo, ya que esto es propio sólo de Dios, como también dice Avicena[127]. Y tampoco es necesario como teniendo la necesidad por otro, ya que todo lo necesario de este estilo se reduce a eso que es necesario por sí mismo. Pero Dios no puede ser causa del pecado. Luego de ninguna manera puede ser necesario que el libre albedrío pueda permanecer en el pecado, y así ningún libre albedrío de la criatura se adhiere inmutablemente al pecado.

5. San Agustín[128] en *De civitate Dei* parece distinguir una doble necesidad: una suprime la libertad, haciendo que algo no esté en nuestra potestad, la cual se llama necesidad de coacción. Otra no quita la libertad y es la inclinación natural. Pero no es necesario que el pecado inhiera en el libre albedrío con esta necesidad, ya que no es natural, sino más bien contrario a la naturaleza. De modo semejante, tampoco con la primera, ya que entonces se quitaría la libertad de albedrío. Luego de ninguna manera es necesario, y así se concluye lo mismo que antes.

6. San Anselmo[129] dice que "el libre albedrío es la potestad de guardar la rectitud de la voluntad por sí misma". Luego, si existe algún libre albedrío que no pueda tener rectitud de voluntad, perderá el carácter de la propia naturaleza, lo cual es imposible.

7. El libre albedrío no es susceptible de más o menos. Pero el libre albedrío que no puede dirigirse al bien es menos que el que sí puede. Luego no hay ningún libre albedrío que no pueda dirigirse al bien.

8. Así como se refiere el movimiento natural a la quietud natural, así se refiere el movimiento voluntario a la quietud voluntaria. Pero según el Filósofo[130], si el movimiento es natural, también la quietud en la que termina es natural y si el movimiento es voluntario, también la quietud es voluntaria. Ahora bien, el movimiento por el cual se comete el pecado es voluntario. Luego también la quie-

---

126 Aristóteles, *Metaphysica*, V, 5, 1015 b 9.

127 Avicena, *Metaphysica*, VIII, c. 4 (fol. 98^{vb}).

128 San Agustín, *De civitate Dei*, V, c. 10 (PL 41, 152).

129 San Anselmo, *De libero arbitrio*, c. 3 (PL 158, 494B) y c. 13 (PL 158, 505A).

130 Aristóteles, *Physica*, V, 6, 230 b 10ss.

tud por la cual se persiste en el pecado cometido es voluntaria y entonces no necesaria.

9. Así como el entendimiento se refiere a la verdad y a la falsedad, así el afecto al bien y al mal. Pero el entendimiento nunca inhiere en lo falso de tal manera que no pueda ser reducido al conocimiento de la verdad. Luego el afecto nunca inhiere en el mal de tal manera que no pueda ser reducido al amor del bien.

10. Según Anselmo[131] en *De libero arbitrio* "poder pecar no es propio de la libertad ni parte de la libertad". Por tanto, el acto esencial del libre albedrío es poder referirse al bien. Luego, si el libre albedrío de alguna criatura no pudiera referirse al bien sería frustrado, ya que cada cosa es en vano si es destituida de su acto propio; porque cada cosa es por su operación, como dice el Filósofo[132] en *De caelo et mundo*.

11. El libre albedrío sólo puede dirigirse al bien o al mal. Luego, si poder pecar no es libertad ni parte de la libertad, queda que toda la libertad esté en poder hacer el bien. Y así, la criatura que no pudiese hacer el bien no tendría nada de libertad. Y de ese modo el libre albedrío no puede estar de tal manera confirmado en el mal que de ninguna manera pueda hacer el bien.

12. Según Hugo de San Víctor[133], el cambio que es según lo accidental no cambia algo esencial de la cosa. Pero poder hacer el bien es esencial al libre albedrío, como queda probado. Luego, aunque sobrevenga el pecado de modo accidental al libre albedrío, éste no podrá ser cambiado por el pecado de tal manera que no pueda inclinarse al bien.

13. Las cosas naturales, como comúnmente se dice, son vulneradas por el pecado pero no suprimidas totalmente. Pero poder inclinarse al bien le es natural al libre albedrío. Luego el libre albedrío nunca se confirma en el mal por el pecado de tal modo que no pueda inclinarse al bien.

14. Si el pecado causa en el libre albedrío la obstinación en el mal, lo hace o substrayendo o añadiendo algo algo a las cosas naturales. Pero no lo hace sustrayendo, porque incluso en los demonios permanecen íntegros los dones naturales, como dice Dionisio[134] en *De divinis nominibus*. De modo semejante, tampoco añadiendoles algo, porque como aquello que se añade es un accidente, es necesario que inhiera según el modo del recipiente. Y así, dado que el libre albedrío puede inclinarse a ambos, no se vuelve inmutable al inhirir en el mal.

---

131 San Anselmo, *De libero arbitrio*, c. 1 (PL 158, 490B).

132 Aristóteles, *De caelo et mundo*, II, 3, 286 a 8.

133 Hugo de San Víctor, *Eruditionis didascalicae*, VII, c. 19 (PL 176, 827D).

134 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, §23 (PG 3, 725C; Dion. 282).

Luego de ningún modo el libre albedrío puede ser confirmado totalmente en el mal.

15. San Bernardo[135] dice que "es imposible que la voluntad no se obedezca a sí misma". Pero tanto el pecado como el acto bueno se cometen queriendo. Por tanto, es imposible que el libre albedrío no pueda querer el bien, si quiere; ahora bien, lo que puede alguien si quiere, no le es imposible. Lueg para todo el que tenga libre albedrío de voluntad no es imposible hacer el bien.

16. La caridad es más fuerte que el deseo que lleva al pecado, ya que "la caridad ama más la ley de Dios que el deseo millares de oro y plata" como dice la *Glossa*[136] sobre aquel *Salmo* (118, 72): "Mi bien es la ley de tu boca", etc. Pero los demonios, o también los hombres, cayeron de la caridad al pecado. Luego con mayor razón pueden volver del pecado al apetito del bien y así se concluye lo mismo que antes.

17. La bondad y la rectitud del apetito se oponen a su obstinación. Pero los demonios y los condenados tienen un apetito bueno y recto, ya que apetecen el bien y lo óptimo, "ser, vivir y entender", como dice Dionisio[137]. Luego no tienen el libre albedrío obstinado en el mal.

18. San Anselmo [138] en *De libero arbitrio*investiga la razón común del libre albedrío en Dios, en el ángel y en el hombre. Pero el libre albedrío de Dios no puede estar obstinado en el mal. Luego tampoco en el ángel y ni en el hombre.

EN CONTRA

1. A la felicidad de los bienaventurados se opone la miseria de los condenados. Pero a la felicidad de los bienaventurados le es propio tener libre albedrío confirmado en el bien de tal manera que en modo alguno puedan desviarse al mal. Luego también a la miseria de los condenados le es propio que estén confirmados en el mal de tal modo que no puedan inclinarse al bien.

2. Esto lo dice expresamente San Agustín en el libro *De fide ad Petrum*[139].

3. Sólo es evidente el retorno del pecado al bien por la penitencia. Pero en el ángel malo no se da la penitencia. Luego está inmutablemente confirmado en el mal. Se prueba la menor: en él no parece que convenga la penitencia porque peca por malicia. Pero el ángel pecó por malicia, ya que teniendo un entendimiento deiforme, al considerar alguna cosa intuye simultáneamente todas las

---

135 San Bernardo, *De gratia et libero arbitrio*, c. 2 (PL 182, 1004B).

136 *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super Paslmus* (PL 191, 1079A).

137 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, §23 (PG 3, 725C; Dion. 282).

138 San Anselmo, *De libero arbitrio*, c. 1 (PL 158, 490).

139 Mejor: Fulgencio, *De fide ad Petrum*, c. 3, n. 33 (PL 40, 763).

que pertenecen a aquella cosa. Y así sólo puede pecar por ciencia cierta. Luego en él no se da la penitencia.

4. Según el Damasceno[140], "lo que es la muerte para los hombres, esto es la caída en los ángeles". Pero los hombres tras la muerte no son capaces de penitencia. Luego tampoco los ángeles tras la caída. Se prueba la menor: San Agustín dice en *De civitate Dei*[141] que, dado que tras esta vida no habrá lugar para la conversión para los que se hayan ido sin gracia, no se haga ninguna oración por ellos. Y así, es claro que los hombres tras la muerte no son capaces de penitencia.

SOLUCIÓN

Acerca de esta cuestión se encuentra el error de Orígenes, quien mantuvo que, tras el largo recorrido de los tiempos, tanto los demonios como los hombres condenados padecerían el retorno a la justicia. Y le motivaba a sostener eso la libertad de albedrío. Esta sentencia desagradó, sin duda, a todos los doctores católicos, como dice San Agustín en *De civitate Dei*[142], no porque viesen mal la salvación de los demonios y de los hombres condenados, sino porque por la misma razón convendría decir que la justicia y la gloria de los bienaventurados ángeles y hombres alguna vez se terminaría –pues en *Mateo* (25, 46), se demuestra a la vez que tanto la gloria de los bienaventurados como la miseria de los condenados es perpetua: "estos irán al suplicio eterno, pero los justos a la vida eterna"–, lo cual Orígenes parecía saber. Por eso hay que conceder que en sentido absoluto el libre albedrío de los mismos demonios está obstinado en el mal de tal modo que no puede volver a querer el bien.

La razón de esto, se puede obtener de donde se causa la liberaciónn del pecado, a la que concurren dos cosas: primero, la gracia divina operando principalmente y en segundo luga la voluntad humana cooperando con la gracia, ya que, según San Agustín[143], "el que te creó sin ti no te justificará sin ti". Así pues, la causa de la obstinación en el mal debe ser tomada en parte de Dios y en parte del libre albedrío. Sin duda, de parte de Dios no como quien hace o conserva la malicia, sino como quien no otorga la gracia. En verdad, esto es lo que reclama su justicia, pues es justo que quienes mientras pudieron no quisieron querer bien, sean conducidos a esta miseria de modo que no puedan en modo alguno querer bien. Ahora bien, por parte del libre albedrío la causa debe tomarse de la reversibilidad o irreversibilidad del pecado según aquello en lo que el hombre

---

140 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 4 (PG 94, 877C; Bt. 77).

141 San Agustín, *De civitate Dei*, XXI, c. 24 (PL 41, 737).

142 San Agustín, *De civitate Dei*, XXI, c. 17 (PL 41, 731).

143 San Agustín, *Sermo*, 169, c. 11 (PL 38, 923).

cae en el pecado. Pero como en toda criatura inhiere naturalmente el apetito del bien, nadie es inducido al pecar sino bajo alguna especie de bien aparente, pues aunque el fornicador sepa en universal que la fornicación es un mal, con todo, cuando consiente en la fornicación estima que la fornicación es para él un bien realizable ahora.

En esta estimación hay que tener en cuenta tres cosas. La primera de éstas es el mismo ímpetu de la pasión, por ejemplo de la concupiscencia o de la ira, por la que se intercepta el juicio de la razón de modo que el acto no juzgue en lo particular lo que el hábito sostiene en universal, sino que siga la inclinación de la pasión de modo que consienta en aquello a lo que la pasión tiende como si fuese bueno de suyo. Lo segundo es la inclinación del hábito, el cual, sin duda, es como tener una cierta naturaleza: según dice el Filósofo[144] en *De memoria et reminiscentia* que la costumbre es otra naturaleza; y Cicerón[145] dice en *De inventione* que la virtud se armoniza con la razón en el modo de la naturaleza. Por eso, de manera semejante, el hábito del vicio inclina como una cierta naturaleza a lo que es conveniente para él, por lo que hace que teniendo el hábito de lujuria se vea bien aquello que conviene a la lujuria, como si le fuese connatural, y esto es lo que el Filósofo[146] dice en *Ethica*, que "según es cada uno, así le parece el fin". Lo tercero es la falsa estimación de la razón en lo particular elegible, que proviene, sin duda, o de las demás cosas predichas –a saber, del ímpetu de las pasiones o de la inclinación del hábito– o también de la ignorancia de lo universal, como cuando alguien está en el error de que la fornicación no es pecado.

Así pues, contra el primero de estos el libre albedrío tiene un remedio por el que puede separarse del pecado: pues aquél en el que está el ímpetu de la pasión tiene una recta estimación del fin, que es como el principio en las cosas operables, según dice el Filósofo[147] en *Ethica*. Por lo cual, así como el hombre, por la verdadera estimación que tiene del principio, puede refrenarse si padece algunos errores acerca de las conclusiones, así, por el hecho de que está rectamente dispuesto acerca del fin, puede alejar de sí todo ímpetu de las pasiones. Por eso dice el Filósofo[148] en *Ethica* que el incontinente, que peca por pasión, es punible y sanable. De modo semejante también tiene un remedio contra la inclinación del hábito, pues ningún hábito corrompe todas las potencias del alma y así, aunque una potencia esté corrompida por el hábito, por el hecho de que permanece algo de rectitud en las demás potencias, el hombre es inducido a pensar y hacer lo que es contrario a aquel hábito. Como si uno tiene la potencia concupiscible

---

144 Aristóteles, *De memoria et reminiscentia*, 2, 452 a 27.

145 Cicerón, *De inventione rhetorica*, II, c. 53, n. 159.

146 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 7, 1114 a 32.

147 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 5, 1140 b 16.

148 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 9, 1150 b 30.

corrompida por el hábito de lujuria: por la potencia irascible misma es incitado a algo añadiendo lo arduo, y su ejercicio quita la molicie de la lujuria. Como dice el Filósofo[149] en *Predicamenta* que "el depravado conducido a mejores ejercicios llega a ser mejor". Contra lo tercero tiene también un remedio, ya que el hombre recibe al modo racional aquello que recibe, esto es, por vía de deliberación y comparación. Por lo cual, cuando la razón yerra en algo, por cualquier error que le acontezca, puede ser suprimido por razonamientos contrarios. Y por esto el hombre puede desistir del pecado.

Pero en el ángel no puede darse el pecado de pasión, ya que, según el Filósofo[150] en *Ethica*, la pasión sólo está en la parte sensible del alma, que los ángeles no tienen. Por eso en el pecado del ángel sólo concurren dos cosas, a saber, la inclinación habitual hacia el pecado y la falsa estimación de la potencia cognoscitiva acerca de lo particular elegible. Sin embargo, como en los ángeles no hay multitud de potencias apetitivas –como sucede en los hombres–, cuando su apetito tiende hacia algo, se inclina totalmente hacia ello, de modo que no tiene ninguna otra inclinación que lo lleve a lo contrario. Pero dado que no tienen razón sino entendimiento, todo lo que estiman lo toman inteligiblemente. Pero lo que se toma inteligiblemente se recibe de manera irreversible, como cuando uno sostiene que cualquier todo es mayor que su parte. Por lo cual, los ángeles que toman de modo semejante la estimación no pueden quitársela de encima, ya sea verdadera o falsa. Así pues, queda claro de lo anterior que la causa de la confirmación de los demonios en el mal depende de tres cosas, a las que también se reducen todos los argumentos asignados por los doctores. La primera y principal es la justicia divina; donde por causa de su obstinación se asigna que, ya que no cayeron por otro, tampoco deban resurgir por otro, o si hay alguna otra cosa de este estilo que pertenezca a la congruencia de la justicia divina. La segunda es la indivisibilidad de la potencia apetitiva, por lo cual algunos dicen que, dado que el ángel es simple, aquello a lo que se convierte, se convierte totalmente. Lo cual se debe entender no de la simplicidad de la esencia, sino de la simplicidad que quita la división de las potencias de un género. La tercera es el conocimiento intelectivo. Y esto es por lo que algunos dice que los ángeles pecaron irremediablemente, porque pecaron contra un entendimiento deiforme.

Respuestas

1. Algo se dice natural de dos modos: el primero, cuando se tiene el principio suficiente del cual eso se sigue por necesidad, a menos que algo lo impida, como es natural para la tierra moverse hacia abajo. Y por esto el Filósofo[151] com-

---

149 Aristóteles, *Categoriae*, 10, 13 a 23.

150 Mejor: Aristóteles, *Physica*, VII, 4, 248 b 27.

151 Cfr. Aristóteles, *De caelo et mundo*, I, 2, 269 b 4.

prende que nada que es contra la naturaleza es perpetuo. De un segundo modo, se dice que una cosa es natural a otra porque tiene una inclinación natural hacia aquélla, aunque en sí no tenga un principio suficiente del cual eso se siga necesariamente. Así se dice que es natural a la mujer concebir un hijo, el cual, no obstante, sólo puede concebir tras haber recibido el semen del marido. Pero nada impide que sea perpetuo lo que es contrario a este modo de ser natural, como el que alguna mujer permaneciera perpetuamente sin descendencia. Ahora bien, tender hacia el bien es natural al libre albedrío de este modo, y pecar es contrario a la naturaleza, por lo que no se sigue la conclusión. O podría decirse que, aunque el pecado sea, para la mente racional según ha sido instituida, algo contrario a la naturaleza, con todo, en la medida en que ya se adhirió al pecado, el efecto es para ella algo casi natural, como dice San Agustín[152] en *De perfectione iustitiae*. También afirma el Filósofo[153] en *Ethica* que cuando el hombre pasa de la virtud al vicio se hace como otro, por el hecho de que pasa como a otra naturaleza.

2. Sucede de modo diverso en la naturaleza corporal y en la espiritual. Pues la naturaleza de lo corporal está determinada a un género, y por eso sólo puede hacerse algo de modo natural si su naturaleza se corrompe completamente, así como el calor natural sólo puede convertirse en agua cuando se corrompe en ella la especie de agua. Y por eso retorna a su naturaleza una vez suprimido el obstáculo. Pero la naturaleza espiritual está hecha indeterminada en cuanto a su segundo ser y es capaz de todo, como se dice en *De anima*[154] que "el alma es en cierto modo todas las cosas". Y por adherirse a algo se vuelve uno con él, como el entendimiento se hace en cierto modo el mismo inteligible al entenderlo; y la voluntad, el mismo apetecible al amarlo. Y así, aunque la inclinación de la voluntad se dirija naturalmente a algo uno, no obstante puede volverse naturalmente hacia lo contrario al amarlo, hasta el punto de no volver a la primerísima disposición a menos que actúe alguna otra causa. Y de este modo el pecado se vuelve casi natural a quien se adhiere al pecado. Por lo que nada impide que el libre albedrío permanezca en el pecado de modo perpetuo.

3. La voluntad es de suyo causa del pecado, y también lo conserva por sí misma. Aunque ésta se refiera en el principio a ambas opciones igualmente, sin embargo, después de someterse al pecado, el pecado se vuelve para ella casi natural. Y por esto, permanece inmutablemente en aquél, respecto de lo que es propio de ella.

4. Esta necesidad de permanecer en el pecado se reduce a Dios como causa de dos modos. El primero, por su justicia, como queda dicho, en cuanto que no

---

[152] San Agustín, *De perfectione iustitiae*, c. 2 (PL 44, 294).

[153] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 4, 1166 a 20.

[154] Aristóteles, *De anima*, III, 8, 431 b 21.

añade la gracia que sana. El segundo, en cuanto que fundó una naturaleza tal que no sólo puede pecar, sino que también tiene después la necesidad de someterse al pecado, por el modo de ser de la naturaleza que permanece después del pecado.

5. Aunque el pecado sea para la mente racional como un efecto natural, aquella necesidad no será de coacción sino casi una inclinación natural.

6. La potestad de conservar la rectitud de la voluntad cuando se tiene, inhiere en todo el que tiene libre albedrío, como dice San Anselmo[155]. Pero los demonios y los demás condenados no pueden conservarla ya que no la tienen.

7. El libre albedrío, en la medida en la que se le denomina libre de coacción, no es susceptible de más o menos. Pero, considerada la libertad respecto del pecado y de la miseria, se dice que en un estado hay más libertad que en otro.

8. El efecto de la naturaleza siempre es natural. Y por eso su movimiento y acción siempre terminan en la quietud natural. Pero la acción y el movimiento de la voluntad pueden terminar en el efecto y la quietud natural en cuanto que la voluntad y el arte ayudan a la naturaleza. Por lo que puede haber movimiento voluntario, y el efecto o la quietud consecuente será natural y tendrá necesidad, al igual que de la herida voluntaria se sigue la muerte natural y necesaria.

9. El entendimiento del ángel, si toma alguna estimación falsa, no puede dejarla por la razón antes señalada. Por eso el argumento procede de una falsa suposición.

10. Aunque algo sea puesto al margen del fin próximo, con todo no se sigue que sea completamente vano, ya que aún está ordenado al fin último. Y por eso, aunque el libre albedrío se ponga al margen de la operación buena a la está naturalmente ordenado, sin embargo no es vano, porque el mismo cede a la gloria de Dios, que es el fin último, en cuanto que su justicia se determina por ello.

11. El pecado sólo se comete por el libre albedrío mediante la elección de un bien aparente. Por eso, en toda acción de pecado permanece algo de bien, y en cuanto a esto, se conserva la libertad. Pues suprimida la especie de bien, cesaría la elección que es acto del libre albedrío.

12. No es esencial al libre albedrío poder el bien en cuanto perteneciente al ser primero, sino en cuanto al ser segundo. Pero Hugo habla de aquello que es esencial en cuanto al ser primero de lo real.

13. Aquella razón procede de lo natural que compete a la constitución de la naturaleza, pero no de lo natural a lo que la naturaleza se ordena. Y según este modo es natural poder hacer el bien.

---

155 San Anselmo, *De libero arbitrio*, c. 3 (PL 158, 494B); c. 13 (PL 158, 505A).

14. El pecado que adviene al libre albedrío no suprime algo esencial, puesto que entonces la especie del libre albedrío no permanecería. Pero por el pecado se añade algo, a saber, cierta unión del libre albedrío a un fin perverso que lo hace natural en cierto modo, y por eso tiene necesidad, como también las otras cosas que son naturales al libre albedrío.

15. La voluntad siempre se obedece en cierto modo a sí misma, como cuando, por ejemplo, un hombre al querer cualquier cosa, quiere querer aquello que quiere. Pero en cierto modo no siempre se obedece, en cuanto que, por ejemplo, alguien no quiere perfecta y eficazmente lo que querría perfecta y eficazmente querer, como afirma San Agustín[156]. Y si la voluntad de los demonios se obedece a sí misma, no se sigue por esto que no esté confirmada en el mal, ya que es imposible que ella quiera querer eficazmente el bien; por lo cual, si incluso fuera verdadera la condicional, no se seguiría que el consecuente fuese posible, siendo el antecedente imposible.

16. La caridad es más fuerte que el pecado, en lo que le es propio de suyo, si se comparan ambos según el modo de tener, de manera que de ambas partes se tome el libre albedrío que llega al término o todavía se encuentra en camino. Sin embargo, el que está en el término de la malicia se encuentra referido a la malicia de modo más firme que el que está en el camino de la caridad referido a la caridad. Pero los demonios nunca tuvieron caridad, según algunos, o si la tuvieron sólo la tuvieron como en estado de viadores. Pero los hombres condenados, de modo semejante, sólo pudieron caer de la gracia como en estado de viadores.

17. Aquella razón procede de la bondad y rectitud de la misma naturaleza, no del libre albedrío, pues el apetito por el que los demonios apetecen el bien y lo óptimo es cierta inclinación de la misma naturaleza, pero no de la elección del libre albedrío. Y por eso esta rectitud no se opone a la obstinación del libre albedrío.

18. San Anselmo investiga la razón común del libre albedrío en Dios, en los ángeles y en los hombres según cierta analogía muy general; por ello, no es necesario que la semejanza se encuentre según todas las condiciones especiales.

---

156 San Agustín, *De gratia et libero arbitrio*, c. 15 (PL 44, 899).

ARTÍCULO 11

Si el libre albedrío del hombre en el actual estado itinerante puede estar obstinado en el mal[157]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Aquello que hiere por mérito de la naturaleza caída inhiere en todos antes de la reparación de la naturaleza caída. Pero el mérito de la obstinación es el pecado de la naturaleza caída, como dice la *Glossa*[158] a *Romanos* (9, 18). Luego todo hombre en el actual estado itinerante está obstinado antes de la reparación.

2. En el viador se puede encontrar el pecado contra el Espíritu Santo en cuanto a todas sus especies. Pero la obstinación es una especie de pecado contra el Espíritu Santo, como se sostiene en *Sententiae*[159]. Luego, alguien puede estar obstinado en el actual estado itinerante.

3. Nadie que está en pecado puede volver al bien a menos que en él permanezca cierta inclinación al bien. Pero todo el que cae en pecado mortal, carece de toda inclinación al bien, pues peca mortalmente por amor desordenado. Ahora bien el amor en los espíritus es, según San Agustín[160], como el peso en los cuerpos. Pero el cuerpo pesado se inclina de tal modo a una parte, como la piedra hacia abajo, que no permanece en él ninguna inclinación hacia arriba. Y así, según parece, tampoco permanece en el pecador la inclinación al bien. Luego todo el que peca mortalmente está obstinado en el mal.

4. Alguien se separa del mal de culpa sólo por la penitencia. Pero aquel que peca por malicia es impenitente, según el Filósofo[161] en *Ethica*, ya que está corrompido acerca de los principios de lo elegible –a saber, acerca del fin–. Luego si alguien en el actual estado itinerante peca por malicia, parece que es posible que alguien esté obstinado en el mal en el actual estado itinerante.

5. Mas podría decirse que uno sea impenitente por las propias fuerzas, con todo puede ser llevado a la penitencia por el don de la gracia divina. Pero en contra, cuando algo es imposible según las causas inferiores, aunque la acción

---

157 *De malo*, q. 3, a. 15, co; *In II Sententiarum*, d. 25, q. 1, a. 4, ad4.

158 *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super Romanos* (PL 191, 1462B).

159 Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 43, c. 1.

160 San Agustín, *De civitate Dei*, XI, c. 28 (PL 41, 342); *Confessiones*, XIII, c. 9 (PL 32, 849); *Epistula 55*, c. 10 (PL 33, 212); *Epistula 157*, c. 2 (PL 33, 677).

161 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 8, 1150 a 21.

divina puede obrar, decimos que aquello es imposible en sentido absoluto –como que el ciego vea o el muerto resucite–. Luego si alguien no es capaz de penitencia por sus propias fuerzas, debe decirse que está obstinado en el mal en sentido absoluto, aunque el poder divino pueda llevarlo a la penitencia.

6. Toda enfermedad que obra en contra de su curación parece que es incurable, según los médicos. Pero el pecado contra el Espíritu Santo actúa en contra de su curación, esto es, contra la divina gracia por la que alguien es liberado del pecado. Luego alguien en el actual estado itinerante puede tener una enfermedad espiritual incurable y así puede estar obstinado en el mal.

7. Sobre esto, parece ser que el pecado contra el Espíritu Santo se dice que es irremisible en *Mateo* (12, 32). Sin embargo, algunos cometen este pecado en el actual estado itinerante.

8. San Agustín[162] en *De civitate Dei* y San Gregorio[163] en *Moralia* asignan una causa por la que los santos no rezarán por los condenados en el día del juicio: porque está claro que no pueden volver al estado de justicia. Pero hay algunos en el actual estado itinerante por los que no se debe orar según *1 Juan* (5, 16): "es pecado de muerte, no digo que se ore por ellos", y *Jeremías* (7, 16): "Por tanto, tu no ores por este pueblo", etc. Luego algunos en el actual estado itinerante están de tal manera obstinados que no pueden volver al estado de justicia.

9. Así como estar confirmado en el bien pertenece a la gloria de los santos, estar confirmado en el mal pertenece a la miseria de los condenados. Pero alguien en el actiañ estado itinerante puede estar confirmado en el bien, como se ha dicho[164]. Luego por la misma razón parece que alguien en el actual estado itinerante puede estar obstinado en el mal.

10. San Agustín[165] dice así en *De fide ad Petrum*: de mayor facultad está dotado el ángel que el hombre. Pero el ángel tras el pecado no pudo volver a la justicia. Luego el hombre tampoco puede y así alguien está obstinado en el actual estado itinerante.

EN CONTRA

1. San Agustín[166] afirma en *De verba Domini* y se mantiene en la *Glossa*[167] a *Romanos* (2, 4): "esta impenitencia o corazón impenitente, mientras que vive

---

162 San Agustín, *De civitate Dei*, XXI, c. 24 (PL 41, 737).

163 San Gregorio Magno, *Moralia*, XXXIV, c. 19 (PL 76, 739A-B).

164 Cfr. *supra*, a. 9.

165 Mejor: Fulgencio, *De fide ad Petrum*, c. 3, n. 34 (PL 40, 764).

166 San Agustín, *Sermo 71*, c. 13 (PL 38, 456).

alguien en esta carne, no puede ser juzgado. Pues de nadie hay que desesperar mientras la paciencia de Dios conduce a la penitencia". Y así, parece que nadie en el actual estado itinerante está obstinado en el mal.

2. En el *Salmo* (67, 23) se dice: "los convertiré desde lo profundo del mar", "esto es, a los que estaban desesperadísimos"[168]. Y así, aquellos que parecen estar desesperadísimos en esta vida, alguna vez se convertirán a Dios y Dios a ellos.

3. En el *Salmo* (147, 17) sobre aquello "envió su hielo", etc., dice la *Glossa*[169]: "hielo se llama a los obstinados, de los que, con todo, también son conducidos por otros, esto es, hace que tales pastoreen a los otros con la palabra de Dios", y así se concluye lo mismo que antes.

4. Una enfermedad puede ser incurable o bien por la naturaleza de la enfermedad, o bien por la impericia del médico, o incluso por la indisposición del sujeto. Pero la enfermedad espiritual del hombre en estado itinerante –a saber, el pecado–, no es incurable por la naturaleza de la enfermedad, pues no llega hasta el término de la malicia. Tampoco lo es por la impericia del médico porque Dios no sólo la conoce, sino que también la puede curar. Ni tampoco por la indisposición del hombre porque así como cayó por uno, puede levantarse por otro. Luego el hombre en el estado itinerante no puede estar confirmado en el mal de ninguna manera.

SOLUCIÓN

La obstinación comporta cierta firmeza en el pecado, por la cual alguien no puede apartarse del pecado. Pero el que alguien no pueda apartarse del pecado puede entenderse de dos modos: el primero, en tanto que sus fuerzas no bastan para liberarse enteramente del pecado, y así se dice que todo el que cae en pecado mortal no puede volver a la justicia. Pero no se dice propiamente que alguien esté obstinado por esta firmeza en el pecado. De un segundo modo, alguien tiene firmeza en el pecado de tal manera que no puede ni siquiera cooperar para salir del pecado. Pero esto sucede de dos formas. La primera porque no puede cooperar de ningún modo y ésta es la obstinación perfecta con la que los demonios están obstinados. Pues su mente está confirmada en el mal hasta tal punto que todo movimiento de su libre albedrío es desordenado y es pecado. Por lo cual, de ningún modo se pueden prepararse para tener la gracia, mediante la que se quita el pecado. La segunda forma, porque no puede cooperar fácilmente para salir del pecado. Y ésta es la obstinación imperfecta, por la que alguien puede

---

[167] *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super romanos* (PL 191, 1340A).

[168] *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super Psalmus* (PL 191, 614A).

[169] *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super Psalmus* (PL 191, 1282A).

estar obstinado en el actual estado itinerante, a saber, mientras alguien tiene la voluntad confirmada en el pecado de tal manera que sólo surgen débiles movimientos hacia el bien; con todo, ya que surgen algunos, por ellos se abre el camino para prepararse a la gracia.

La razón de por qué algún hombre en el actual estado itinerante no puede estar obstinado en el mal de modo que no pueda cooperar a su liberación es clara por lo dicho[170]. Puesto que por una parte la pasión se desata y se reprime, y por otra, el hábito no corrompe enteramente al alma y la razón no se adhiere pertinazmente a lo falso de tal manera que no pueda distanciarse de él por una razón contraria. Pero tras el actual estado itinerante, el alma separada no entenderá recibiendo por los sentidos ni estará en acto respecto de las potencias apetitivas sensibles, y así, el alma separada se configura como el ángel en el modo de entender y en la indivisibilidad del apetito –ambas cosas que eran la causa de la obstinación perfecta en el ángel pecador–. Por lo cual, por la misma razón, en el alma separada habrá obstinación. Sin embargo, en la resurrección el cuerpo seguirá la condición del alma y por eso, el alma no volverá al estado en el que está ahora, en el cual tiene necesidad de recibir por el cuerpo, aunque use de instrumentos corpóreos. Y así, también entonces permanecerá la misma razón de obstinación.

RESPUESTAS

1. El pecado de la naturaleza caída se dice que es mérito de la obstinación en cuanto que el mismo pecado es mérito de la condenación perpetua. Pues por el mérito del primer pecado toda la naturaleza humana está sujeta a la condena, salvo aquéllos que después fueron librados por la gracia del Redentor; pero no lo está de tal modo que el hombre esté obstinado desde el mismo principio de su nacimiento, como lo está el condenado por el último castigo.

2. En aquel argumento se habla de la obstinación imperfecta, por la cual alguien no está confirmado en el mal de modo absoluto, pues ésta es una especie de pecado contra el Espíritu Santo.

3. San Agustín compara el amor al peso, ya que ambos inclinan, pero no es necesario que exista una semejanza completa. Y por eso no se sigue que aquel que ama algo no tenga ninguna inclinación hacia lo contrario, a menos que se trate del amor perfectísimo –como lo es el amor de los santos en la patria celestial–.

4. Se dice que quien peca por malicia es impenitente, no porque no pueda hacer penitencia de modo alguno, sino porque no puede hacerla fácilmente. Pues no se hace penitencia perfectamente por la sola exhortación de la razón, ya

---

170 Cfr. *supra*, a. 10.

que dicha exhortación procede de algún principio –a saber, del fin–, respecto del cual el malo está corrompido. Con todo, puede ser inducido a hacer penitencia paulatinamente acostumbrándose a lo contrario. Y puede ser inducido a esta costumbre bien por el modo de estimar, ya que conoce de modo racional y como comparativamente, bien porque no toda la potencia apetitiva tiende a algo único. Mas por la costumbre se alcanza la recta razón del principio, esto es, del fin apetecible. Por lo cual el Filósofo[171] dice en *Ethica* que ni en las cosas especulativas "la razón enseña los principios, ni en las operativas. Pero la virtud, bien natural, bien adquirida, es la causa de opinar rectamente acerca de los principios".

5. Cuando la naturaleza inferior puede disponer a algo o cooperar con cualquier cosa, no se dice que la cosa es imposible en sentido absoluto, aunque sólo pueda ser perfeccionada por la operación divina –al igual que no decimos que es imposible en sentido absoluto que la prole sea animada por el alma racional en el útero materno–. Y de modo semejante, aunque la liberación del pecado se haga por la operación divina, dado que a esto también coopera el libre albedrío, no se dice que es imposible en sentido absoluto.

6. Aunque aquel que peca contra el Espíritu Santo, obra por la inclinación del pecado contra la gracia del Espíritu Santo, con todo, ya que por este pecado no está corrompido totalmente, permanece algún movimiento aunque débil por el que pueda cooperar con la gracia de algún modo, pues no siempre resiste al acto de la gracia.

7. El pecado contra el Espíritu Santo no se dice irremisible porque en esta vida no se pueda perdonar, sino porque en esta vida no se puede perdonar de modo fácil. La razón de esta dificultad es que el pecado señalado contraría directamente a la gracia, por la cual el pecado se abandona. O se dice irremisible porque no tiene en sí la causa del perdón –como sucede en el pecado que se comete por debilidad o ignorancia–, ya que aquél es cometido por malicia.

8. No se prohíbe que alguien ore por algunos pecadores en esta vida, sino que en las palabras del Apóstol aducidas se significa que no corresponde a alguien el orar por los endurecidos en el pecado, sino a algún varón perfecto. O que el Apóstol habla del pecado que va hacia la muerte, es decir, el que dura hasta la muerte. Pero en las palabras del profeta se muestra que aquel pueblo era indigno de conseguir la misericordia ante el justo juicio de Dios, no que fuese totalmente obstinado en el mal.

9. La confirmación en el bien se realiza por don divino y por eso, nada impide que por un privilegio especial de la gracia esto les sea concedido a algunos viadores, aunque no estén confirmados en el bien al modo como lo están los

---

171 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 9, 1151 a 17-19.

bienaventurados en la patria celestial, como se ha dicho más arriba[172]. Pero esto no se puede afirmar sobre la confirmación en el mal.

10. Del hecho de que el ángel tuvo una mayor facultad se sigue que, inmediatamente, tras la primera elección, quedase obstinado en el pecado, como es claro de lo dicho[173]. Pero San Agustín no intenta probar que el hombre esté obstinado en el pecado, sino más bien que él sólo no basta para resurgir por sí mismo del pecado.

ARTÍCULO 12

Si el libre albedrío en estado de pecado puede evitar el pecado mortal sin la gracia[174]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Se dice en *Romanos* (7, 15): "pues no hago el bien que quiero, sino que hago el mal que odio", y se habla en la persona del hombre condenado, como afirma sobre aquel lugar cierta *Glossa*[175]. Luego, el hombre no puede evitar el pecado sin la gracia.

2. El pecado mortal actual es más grave que el original. Pero alguien en pecado original, si es adulto, no puede evitar no pecar mortalmente sin la gracia, pues así evitaría el daño de la pena sensible que se debe al pecado mortal actual. Y como para los adultos no hay medio entre aquella condena y la gloria de la vida eterna, de ello se seguiría que se podría alcanzar la vida eterna sin la gracia, lo cual es propio de la herejía pelagiana. Luego mucho menos puede alguien evitar el pecado mortal sin haber aceptado la gracia en el estado de pecado mortal.

---

172 Cfr. *supra*, a. 9.

173 Cfr. *supra*, a. 10.

174 *In II Sententiarum*, d. 28, a. 2; *S. Contra Gentes*, III, c. 160; *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 8; *Super Corinthios*, I, c. 12, lect. 1.

175 Pseudo-Ambrosio, *Super Romanos* (PL 17, 117D).

3. En *Romanos* (7, 16), sobre aquello de "pero si hago lo que no quiero", etc., dice la *Glossa* de San Agustín[176]: "ahora el hombre se describe puesto bajo la ley antes de la gracia; pues entonces el hombre es vencido por los pecados mientras intenta vivir justamente con sus [solas] fuerzas sin la ayuda de la gracia liberadora –que libera al libre albedrío–, de modo que crea en el libertador y de ese modo no peque contra la ley". Pero pecar contra la ley es pecar mortalmente. Luego parece que el hombre no puede evitar el pecado mortal sin la gracia.

4. San Agustín[177] dice en el libro *De perfeccione iustitiae* que la malicia se refiere al alma como la curvatura a la tibia y que el acto del pecado se compara a la cojera. Pero la cojera no se puede evitar por el que tiene la tibia curva, a menos que antes se sane la tibia. Luego tampoco se puede evitar el pecado mortal por el que está en pecado a menos que antes sea liberado del pecado por la gracia.

5. San Gregorio[178] dice "el pecado que no se borra por la penitencia pronto lleva a otro pecado por su peso". Pero sólo se borra por la gracia. Luego el hombre pecador no puede evitar el pecado sin la gracia.

6. Según San Agustín[179], el temor y la ira son ciertas pasiones y pecados. Pero el hombre no puede evitar las pasiones por el libre albedrío. Luego tampoco se puede abstener de los pecados.

7. Aquello que es necesario no se puede evitar. Pero ciertos pecados son necesarios, como es claro por aquel *Salmo* (24, 17): "líbrame de mis necesidades". Luego el hombre no puede evitar el pecado por el libre albedrío.

8. San Agustín[180] dice: "hay algún pecado cuando la carne desea contra el espíritu". Pero no está en la potestad del libre albedrío que la carne no desee contra el espíritu. Luego la potestad del libre albedrío no alcanza a evitar el pecado.

9. La posibilidad de morir sigue a la capacidad de pecar, pues el hombre en el estado de inocencia sólo podía morir porque podía pecar. Por tanto, también la necesidad de morir sigue a la necesidad de pecar. Ahora bien, el hombre en este estado no puede evitar morir. Luego tampoco puede evitar el pecar.

---

176 Mejor: *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super Romanos* (PL 191, 1423C), tomado de San Agustín, *Expositio in epistulam ad Romanos*, 44 (PL 35, 2071).

177 San Agustín, *De perfectione iustitiae*, c. 2 (PL 44, 294).

178 San Gregorio Magno, *Moralia*, XXV, c. 9 (PL 76, 334 B).

179 San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 7 (PL 41, 410).

180 San Agustín, *De civitate Dei*, XIX, c. 4 (PL 41, 629).

10. Por esto, según San Agustín[181], el hombre podía estar en el estado de inocencia porque tenía integridad de naturaleza inmune a toda mancha de pecado. Pero esta integridad no está en el hombre pecador destituido de la gracia. Luego no puede permanecer así, sino que debe caer necesariamente después del pecado [original].

11. Al que vence se le debe la corona, como es claro en el *Apocalipsis* (2, 10). Pero si alguien evita el pecado cuando es tentado por él, vence al pecado y al diablo, según *Santiago* (4, 7): "resistid al diablo y huirá de vosotros". Luego si alguien puede evitar el pecado sin la gracia, podrá merecer la corona sin la gracia, lo cual es herético.

12. San Agustín[182] dice en el libro de las *Retractationes*: "la voluntad no puede resistir al estar coaccionada por el deseo". Pero el deseo induce al pecado. Luego la voluntad humana no puede evitar el pecado sin la gracia.

13. El que tiene el hábito obra de modo necesario según aquel hábito. Pero quien está en pecado tiene el hábito del pecado. Luego parece que no puede evitar pecar.

14. El libre albedrío, según San Agustín[183] "es aquello por lo que se elige el bien, con ayuda de la gracia, y el mal sin la ayuda de la gracia". Luego parece que quien carece de gracia, por el libre albedrío siempre elige el mal.

15. Todo el que puede no pecar, puede vencer al mundo. Pues vence al mundo sólo quien renuncia pecado. Pero nadie puede vencer al mundo a no ser por la gracia, ya que como se dice en *1 Juan* (5, 4): "ésta es la victoria que vence al mundo: nuestra fe". Luego alguien sin gracia no puede evitar el pecado.

16. El precepto de amar a Dios es afirmativo y obliga a esto de manera que sea observado en todo tiempo y lugar, de modo que el hombre peca mortalmente si no se cumple. Pero el precepto de la caridad sólo lo puede cumplir alguien con la gracia, ya que como se dice en *Romanos* (5, 5): "la caridad de Dios se ha derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado". Luego sin la gracia sólo se puede pecar mortalmente.

17. Según San Agustín[184], en el precepto de la misericordia al prójimo se incluye el precepto de la misericordia de sí. Pero alguien pecaría mortalmente si no tuviera misericordia del prójimo ante la existencia de una necesidad de muerte corporal. Luego con mayor razón peca mortalmente si no tiene misericordia de sí cuando se encuentra en pecado haciendo penitencia del pecado. Y así el hombre no puede evitar pecar, a menos que el pecado se borre por la penitencia.

---

[181] Mejor: Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 2.

[182] San Agustín, *Retractationes*, I, c. 15 (PL 32, 609).

[183] Mejor: Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 3.

[184] San Agustín, *Enchiridium*, c. 76 (PL 40, 268).

18. Según se refiere el amor de Dios a la virtud, así se refiere el desprecio de Dios al pecado. Pero para todo virtuoso es necesario amar a Dios. Luego es necesario que todo pecador desprecie a Dios y así pecar.

19. Según el Filósofo[185] en *Ethica*, de hábitos similares proceden actos similares. Luego parece que si el hombre está en pecado tiene necesidad de producir actos semejantes, a saber, actos de pecado.

20. Como la forma es el principio de la operación, lo que carece de forma carece de la operación propia de aquella forma. Pero apartarse del mal es propio de la operación de la justicia. Así pues, como aquel que está en pecado carece de justicia, parece que no puede apartarse del mal.

21. El Maestro[186] dice en *Sententiae* que "tras el pecado, antes de la reparación de la gracia, el libre albedrío estaba oprimido y era vencido por la concupiscencia, y tiene la debilidad en el mal, pero no tiene la gracia en el bien. Y por esto puede pecar incluso mortalmente". Y así alguien no puede evitar el pecado mortal sin la gracia.

22. Mas podría decirse que no poder no pecar es lo mismo que no tener pecado, sin embargo, poder no pecar es no usar del pecado. Pero en contra, esto es lo que los pelagianos concedían y, sin embargo, San Agustín[187] reprende su opinión al respecto en *De gratia et libero arbitrio* diciendo así: "pues dicen los pelagianos que la gracia de Dios, que es dada por la fe en Jesucristo, que ni es por la ley ni por la naturaleza, vale sólo para perdonar los pecados, no para evitar los futuros o para que se superen con repugnancia. Pero si esto fuese verdad, también en la oración dominical cuando dijéramos 'perdónanos nuestras deudas' no añadiríamos 'y no nos dejes caer en la tentación', pues aquéllo lo decimos para que se perdonen los pecados, pero esto para que nos cuidemos de ellos o los venzamos. Porque ninguna razón pediríamos al Padre que está en los cielos si pudiéramos hacer esto por la virtud de la voluntad humana". Luego parece que aquella respuesta no tiene ningún valor.

23. San Agustín[188] dice en el libro *De natura et gratia*: "la luz de la verdad se separó de los que prevaricaron de la ley, privado de la cual también quedó ciego, y es necesario que ofenda más, y cayendo sea maltratado, y maltratándose no se levante". Luego el pecador destituido de la gracia debe pecar necesariamente.

---

185 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 3, 1105 a 26 ss.

186 Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 25, c. 6.

187 San Agustín, *De gratia et libero arbitrio*, c. 13 (PL 44, 896).

188 San Agustín, *De natura et gratia*, c. 22 (L 44, 258).

EN CONTRA

1. San Jerónimo[189] dice al Papa Dámaso: "decimos que el hombre siempre peca y no puede no pecar, de manera que siempre confesamos libremente que existe el libre albedrío". Luego decir que el hombre en el estado de pecado no puede evitar el pecado es negar la libertad de albedrío, lo cual es herético.

2. Si hay algún defecto en un agente en el que hay potestad de usarlo o no usarlo, no es necesario que haya un defecto en su acción –como si la tibia curvada pudiese, al andar, no usar de su curvatura y así no cojear–. Pero el libre albedrío sujeto al pecado puede usar y no usar del pecado, por el hecho de que usar del pecado es un acto del libre albedrío, el cual tiene dominio sobre su acto. Luego todo el que está en pecado puede no pecar.

3. Sobre el *Salmo* (118, 95): "me esperaron los pecadores, para perderme", añade la *Glossa*[190]: "esto es, mi consentimiento". Por tanto, nadie es llevado al pecado sin consentimiento. Pero el consentimiento está en la potestad del libre albedrío. Luego alguien puede no pecar por el libre albedrío.

4. Se dice que el demonio ha pecado irremediablemente, ya que no puede no pecar. Pero el hombre pecó remediablemente, como comúnmente se dice. Luego puede no pecar.

5. De un extremo sólo se pasa al otro a través de algo intermedio. Pero el hombre antes del pecado tiene la capacidad de no pecar. Luego, tras el pecado, no es llevado al otro extremo inmediatamente, de modo que no pueda no pecar.

6. El libre albedrío del pecador puede pecar. Pero sólo peca sino eligiendo, ya que elegir es acto del libre albedrío –al igual que la vista sólo obra algo viéndolo–. Ahora bien, según el Filósofo en *Ethica*[191], siendo la elección el deseo de lo previamente aconsejado, sigue al consejo, que sólo versa aquello que está bajo nuestro poder, como allí mismo se dice[192]. Luego evitar o cometer un pecado está en la potestad del hombre que existe en pecado.

7. Según San Agustín[193], "nadie peca en aquello que no puede evitar", porque esto sería entonces necesario. Luego, si alguien que existe en pecado no puede evitar el pecado, cometiendo el pecado no pecaría, lo cual es absurdo.

8. El libre albedrío está igualmente libre de coacción antes del pecado que después. Pero parece que la necesidad de pecar es propia de la coacción, porque

---

189 Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 28, c. 4.

190 *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super Psalmus* (PL 191, 1091A).

191 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 4, 1112 a 15.

192 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 5, 1112 a 30.

193 San Agustín, *De duabus animabus*, c. 10 (PL 42, 103) y c. 11 (PL 42, 105); *De libero arbitrio*, III, c. 18 (PL 32, 1295).

esa necesidad inhiere en nosotros incluso si no queremos. Luego el hombre tras el pecado no tiene necesidad de pecar.

9. Toda necesidad o es de coacción o de inclinación natural. Pero la necesidad de pecar no es de inclinación natural, ya que entonces la naturaleza sería mala, porque se inclinaría al mal. Luego, si en el pecador inhiriera la necesidad de pecar, el pecar sería obligado.

10. Lo que es necesario no es voluntario. Luego, si al que está en pecado le es necesario pecar, el pecado no es voluntario, lo cual es falso.

11. Si el pecador tiene que pecar necesariamente, esta necesidad sólo le compete por el pecado. Pero puede salir del pecado, pues de otro modo no se ordenaría a los pecadores lo de *Isaías* (52, 11): "parad, parad, salid de ahí, no toquéis nada manchado". Luego el pecador puede no pecar.

SOLUCIÓN

Sobre de esta cuestión han surgido varias herejías encontradas. Algunos, al considerar la naturaleza de la mente humana como las naturalezas corporales, opinaron que el hombre obraba por necesidad en todo aquello hacia lo que veían que se inclinaba su naturaleza, y por esto incurrieron en errores encontrados. Pues la mente humana tiene dos inclinaciones contrarias. La primera, en efecto, hacia el bien por el instinto de la razón, a la que considera Joviniano[194] al decir: "el hombre no puede pecar". La segunda inclinación inhiere en la mente humana por las potencias inferiores y principalmente en la medida en que están corrompidas por el pecado original; según esta inclinación, la mente se inclina a elegir aquello que es deleitables según el sentido carnal, y al considerar esta inclinación, los maniqueos dijeron que el hombre peca de modo necesario y no puede evitar el pecado de ningún modo. Y así ambos, por vías contrarias, incidieron en el mismo inconveniente al negar el libre arbitrio: pues el hombre no tendría libre albedrío si fuese empujado por necesidad al bien o al mal. Esto es inconveniente y se comprueba tanto por la experiencia, como por las doctrinas de los filósofos, como por las autoridades sagradas, de manera que es patente hasta cierto punto por lo dicho anteriormente[195]. Por eso, en diección contraria se encuentra Pelagio[196], quien queriendo defender el libre albedrío se opuso a la gracia de Dios diciendo que el hombre puede evitar el pecado sin la gracia de Dios. Este error, sin duda, contradice de modo manifiesto la doctrina evangélica, por lo cual es condenado por la Iglesia. Pero la fe católica marcha por una

---

194 Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 28, c. 4.

195 Cfr. *supra*, a. 1.

196 Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 28, c. 1-3.

vía intermedia, de modo que salva la libertad de albedrío, no excluyendo la necesidad de la gracia.

Para demostrarlo hay que saber que, siendo el libre albedrío cierta potencia constituida por debajo de la razón y por encima de la potencia motiva y ejecutiva, algo se encuentra más allá de su potestad de dos maneras: la primera, porque excede la eficacia de la potencia motiva y ejecutiva, la cual se ejerce bajo el imperio del libre albedrío –así como volar no subyace bajo el libre albedrío del hombre porque excede la fuerza de la potencia motiva en él–. De una segunda manera, algo está más allá de la potestad del libre albedrío porque no se extiende al mismo acto de la razón. Pues aunque el acto del libre albedrío sea la elección, que sigue al consejo –esto es, a la deliberación de la razón–, el libre albedrío no puede extenderse a aquello que escapa a la deliberación de la razón, como sucede en aquello que ocurre de modo no premeditado.

Así pues, según la primera manera, evitar el pecado o la potestad del pecado no excede al libre albedrío porque, aunque el cumplimiento del pecado se realice por medio del acto exterior, ejecutado por la potencia motiva, sin embargo el pecado se consuma en la misma voluntad por el mero consentimiento antes de la ejecución de la obra. Debido a ello, ni el pecado ni su ausencia impiden el libre albedrío por un defecto en la virtud motiva, aunque alguna vez se impida la ejecución –como cuando alguien quiere matar o fornicar o hurtar y, sin embargo, no puede–. De la segunda manera, el pecado o su ausencia pueden exceder a la potestad del libre albedrío cuando algún pecado acaece de modo súbito y repentino, y así escapa a la elección del libre albedrío, aunque el libre albedrío podría hacer esto o evitarlo si su atención o esfuerzo se dirigiese a ello.

Ahora bien, en nosotros sucede algo repentinamente de dos modos: el primero, por el ímpetu de la pasión, pues el movimiento de la ira y de la concupiscencia viene antes de la deliberación de la razón, y este movimiento, al tender a lo ilícito por la corrupción de la naturaleza, es un pecado venial. Y así, tras el estado de la naturaleza corrupta no está en la potestad del libre albedrío evitar todos los pecados de este estilo, pues quedan fuera de su acto, aunque pueda impedir alguno de estos movimientos si se esfuerza en contra. Sin embargo, no es posible que el hombre se esfuerce en contra continuamente para evitar este tipo de movimientos, por las diversas ocupaciones de la mente humana y por la quietud necesaria. Sin duda, esto acontece porque las potencias inferiores no están totalmente sujetas a la razón, como lo estaban en el estado de inocencia, cuando era muy fácil para el hombre evitar todos y cada uno de estos pecados por el libre albedrío, cuando en las potencias inferiores sólo podía surgir un movimiento siguiendo el dictamen de la razón. Pero, comúnmente hablando, el hombre, en el estado presente, no se reduce a esta rectitud por la gracia, sino que esperamos esta rectitud en el estado de gloria. Y por eso, en este estado de mise-

ria, incluso tras la reparación de la gracia, el hombre no puede evitar todos los pecados veniales, aunque esto no prejuzgue en nada a la libertad de albedrío.

De un segundo modo en nosotros se da algo de repente por la inclinación del hábito, como también dice el Filósofo en *Ethica*[197]: "acontece que uno está más fuertemente impávido y no perturbado en los temores repentinos que en los previamente manifestados". Pues tanto mayor es la operación que nace del hábito cuanto menor es la preparación, ya que alguien elige por la razón y el pensamiento las cosas manifestadas previamente, esto es, las conocidas con antelación, incluso sin hábito, pero las repentinas son según el hábito. Y esto no hay que entenderlo en el sentido de que la operación según el hábito de la virtud pueda darse enteramente sin deliberación –puesto que la virtud es un hábito electivo–, sino porque, al tener el hábito, está ya en él la elección del fin determinado. Por eso, cuando sucede algo conveniente a aquel fin, enseguida se elige, a no ser que esto se impida por alguna deliberación más atenta y mayor.

Sin embargo, el hombre que está existiendo en pecado mortal se encuentra habitualmente en pecado. Pues aunque no siempre tenga el hábito del vicio –ya que de un acto de lujuria no se genera el hábito de lujuria–, con todo, la voluntad del que peca, abandonado el bien inmutable, se adhiere al bien mudable como a su fin. Y la fuerza e inclinación de esta adhesión permanecen en ella hasta que, vuelto a presentar el bien inmutable, se adhiera a él como a su fin. Por eso, cuando el hombre así dispuesto tiene que hacer algo que convenga a la precedente elección, se dirige repentinamente a ello por la elección, salvo que se contenga por una larga deliberación. Con todo, tampoco se excusa del pecado mortal por elegir repentinamente –al carecer de deliberación alguna–, ya que aquella deliberación –por la que se sopesa que lo que se elige es pecado mortal y contra Dios– basta para el pecado mortal.

Pero esta deliberación no basta para retraer al que está en el pecado mortal. Pues alguien sólo se disuade de hacer algo a lo que se inclina en la medida en que se le propone como un mal. Pero aquel que ya repudió el bien inmutable a favor del bien mutable, no estima ya como mal la aversión al bien inmutable, en la que se realiza la razón de pecado mortal. Por eso, no se disuade de pecar por advertir que algo es pecado mortal; sino que conviene proceder más allá en la consideración, hasta que se llegue a algo que sólo pueda estimar como un mal –como la miseria o algo de este estilo–. De ahí que, antes de que se realice toda la deliberación requerida en el hombre según su disposición para evitar el pecado mortal, precede el consentimiento en el pecado mortal. Y por eso, supuesta la adhesión del libre albedrío al pecado mortal o al fin indebido, no está en su potestad el evitar todos los pecados mortales, aunque cada uno pueda ser evitado si se esfuerza en contra. Ya que, incluso habiéndose evitado esto o aquello admi-

---

[197] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 11, 1117 a 17.

tiendo tanta deliberación cuanta se requiere, con todo, no puede evitar que alguna vez el consentimiento en el pecado mortal no venga preparado por la deliberación, ya que es imposible que el hombre siempre o frecuentemente tenga tanta vigilancia como la requerida para esto, por muchas cosas en las que se ocupe la mente humana. Sin embargo, esta disposición sólo se impide por la gracia, la única por la que la mente humana se adhiere al bien inmutable como al fin mediante la caridad.

Así pues, es claro por lo dicho que ni suprimimos el libre albedrío cuando afirmamos que puede evitar o cometer singularmente cualquier pecado, ni tampoco suprimimos la necesidad de la gracia cuando decimos que el hombre no puede evitar todos los pecados veniales, aunque pueda evitar algunos, incluso teniendo la gracia, antes de que la gracia se perfeccione en el estado de la gloria. Y esto es debido a la corrupción de la inclinación al pecado [*fomes*]. Y por eso decimos también que el hombre que existe en pecado mortal privado de la gracia no puede evitar todos los pecados mortales a menos que le sobrevenga la gracia, aunque pueda evitar algunos, y esto por la adhesión habitual de la voluntad al fin desordenado –estas dos cosas son comparadas por San Agustín[198] a la curvatura de la tibia, de la cual se sigue la necesidad de la cojera–.

Así también lo verifican incluso los doctores de las sentencias, que parecen ser diversas a este respecto. Unos, en efecto, afirman que el hombre sin gracia santificante habitual [*habituali gratia gratum faciente*] no puede evitar el pecado mortal, aunque no está sin el auxilio divino que gobierna al hombre con su providencia para realizar el bien y evitar el mal. Y esto es verdad cuando el hombre quiere esforzarse contra el pecado, de lo que resulta que se puedan evitar algunos. Otros afirman que, excluida la gracia, el hombre no puede mantenerse largo tiempo sin pecar mortalmente. Esto, sin duda, es verdad en la medida en que el hombre habitualmente dispuesto al pecado no se mantiene por un largo tiempo sin tener que obrar algo repentinamente, en cuyo caso, debido a la inclinación al mal, el hábito cae en el consentimiento del pecado mortal, ya que el hombre no puede estar vigilante por mucho tiempo manteniendo una atención suficiente para evitar el pecado mortal.

En suma, ya que ambas series de argumentos concluyen algo verdadero y algo falso, hay que darles respuesta.

Respuestas

1. Aquella afirmación del Apóstol se puede entender –según diversas exposiciones– tanto referida al pecado mortal como al mal del pecado mortal, en cuanto se trata de la persona del hombre pecador o del mal del pecado venial en sus

---

198 San Agustín, *De perfectione iustitiae*, c. 2 (PL 44, 294).

primeros movimientos; o bien en cuanto se trata de su propia persona o de la de otros justos. Y de acuerdo con ambos modos hay que entender que, aunque la voluntad natural sea para evitar todo mal, el hombre pecador sin la gracia no puede evitar todos los pecados mortales, aunque pueda evitar algunos. Así, no puede completar la voluntad natural sin la gracia. Y sucede algo similar en el justo respecto de los pecados veniales.

2. No es posible que exista algún adulto con sólo el pecado original sin la gracia, ya que en el mismo momento en que el uso del libre albedrío aceptase prepararse para la gracia, tendría gracia. De otro modo la misma negligencia se le imputaría como pecado mortal. El argumento anterior también parece suponer un inconveniente al que conduce: pues si es posible que exista algún adulto con sólo el pecado original, si en el mismo instante le sucede el morir, estará a medio camino entre los bienaventurados y quienes son castigados con pena sensible; inconveniente al que conduce la razón antes señalada. Con todo, para que en esto no se haga violencia, hay que saber que en el pecado original hay una aversión habitual al bien inmutable, ya que teniendo el pecado original no tiene el corazón unido a Dios por la caridad. Y así, en cuanto a la aversión habitual, se da la misma razón para quien existe en pecado original y en mortal, aunque en el pecado mortal se dé además una habitual conversión al fin indebido. Y no se sigue que si alguien evade el castigo por el libre albedrío, pueda debido a ello adquirir la gloria por las fuerzas del libre albedrío. Pues esto es mayor y es claro por la situación del hombre en el estado de inocencia.

3. El hombre sin la gracia es vencido por el pecado, de manera que obre contra la ley. Ya que, aunque pueda evitar éste o aquél pecado esforzándose en lo contrario, sin embargo, no puede evitarlos todos, por la razón ya dicha.

4. El ejemplo de Agustín acerca de la curvatura no es similar en algo, ya que no está en la potestad de la tibia usar o no usar de la curvatura; por esto es necesario que todo movimiento de la tibia curva sea cojera. Mas el libre albedrío puede usar o no usar su curvatura. Y por esto no es necesario que peque en cualquier acto suyo, sino que puede alguna vez evitar el pecado; pero es similar en la medida en que no le es posible evitarlos todos, como queda dicho.

5. Aunque el pecado no borrado por la penitencia atraiga inclinando a otro pecado, con todo, no es necesario que el libre albedrío siempre obedezca esta inclinación, sino que puede esforzarse contra ésta en algún acto particular.

6. El temor y la ira en la medida en que son pasiones no son pecados mortales, sino veniales, pues son movimientos primeros.

7. Se dice que los pecados son necesarios en cuanto que no pueden evitarse todos, aunque puedan evitarse algunos.

8. Cuando la carne desea en contra del espíritu es un vicio, pero propio del pecado venial.

9. La necesidad de morir es concomitante a la necesidad de pecar venial o mortalmente, salvo en personas privilegiadas, como Cristo y la bienaventurada Virgen. Pero no es concomitante a la necesidad de pecar mortalmente, como es claro en los que tienen gracia.

10. *Falta la solución a la décima objeción*.

11. La corona se da a quien vence totalmente al diablo y al pecado. Pero a quien evita un pecado perseverando en otro, como es siervo, sólo es vencedor de manera relativa, por lo cual no merece la corona.

12. No se puede entender que el deseo coaccione absolutamente al libre albedrío, porque hay siempre libre albedrío respecto de la coacción. Pero se dice que coacciona por la vehemencia de la inclinación, a la cual con todo se puede resistir, aunque con dificultad.

13. El libre albedrío puede usar el hábito o no usarlo, por eso no es necesario que alguien obre siempre según el hábito, sino que alguna vez puede obrar también contra el hábito, aunque con dificultad. Sin embargo, puede suceder que, permaneciendo el hábito, esté durante largo tiempo no obrando nada según el hábito.

14. En ausencia de la gracia, el libre albedrío puede por sí elegir el mal. Pero no es necesario que sin la gracia santificante siempre se elija el mal.

15. No se sigue que alguien, evitando el pecado, venza al mundo, a no ser que sea completamente inmune al pecado, como más arriba se ha dicho[199].

16. El precepto se cumple de dos modos. El primero, en la medida en que cumplirlo es mérito de la gloria, y así nadie puede cumplir el precepto señalado –ni los demás– sin la gracia. El segundo, en la medida en que cumplirlo hace evitar la pena, y así se puede cumplir incluso sin la gracia santificante. Del primer modo se cumple cuando la sustancia del acto se completa con el modo conveniente que pone la caridad. Y así también el precepto señalado del amor no es tanto un precepto como el fin del precepto y la forma de todos los demás preceptos. Del segundo modo se cumple la sola sustancia completa del acto, que acaece también en el que no tiene hábito de caridad; pues incluso el injusto puede obrar cosas justas según el Filósofo[200] en *Ethica*.

17. Aquel argumento no hace al caso, pues si alguien, no teniendo misericordia de sí en prepararse a la penitencia, comete un nuevo pecado, con todo, puede evitar este pecado en la medida en que pueda prepararse. Sin embargo, no es necesario que el pecador cometa un nuevo pecado cuando no tenga misericordia de sí haciendo penitencia, sino sólo en el momento en que se someta a éste por alguna causa especial.

---

199 Cfr. *Supra*, ad11.

200 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 3, 1105 a 26 ss.

18. El virtuoso puede no amar a Dios actualmente, sino obrar lo contrario, como es claro cuando peca.

19. Aunque los hábitos siempre vuelvan semejantes a los actos, con todo, teniendo el hábito puede ejercerse un acto contrario al hábito, ya que no es necesario que use siempre del hábito.

20. El que carece de justicia puede hacer un acto imperfecto de justicia, que es obrar lo justo porque los principios del derecho natural son inherentes a la razón. Pero no puede hacer un acto de justicia perfecto, que es hacer justamente las cosas justas. Y así alguien injusto puede ceder alguna vez al mal.

21. Las palabras del Maestro no deben entenderse en el sentido de que sea necesario que el hombre que existe en pecado mortal sucumba a cualquier tentación, sino porque, a menos que se libere del pecado por la gracia, incide alguna vez en algún otro pecado mortal.

22. Por lo mismo, tenemos necesidad de pedir en la oración dominical no sólo para que se perdonen nuestros pecados pasados, sino también para que seamos liberados de los futuros, ya que a menos que el hombre sea liberado por la gracia, es necesario que alguna vez incida en el pecado según el modo antes señalado, aunque pueda evitar éste o aquél yendo contra ellos.

23. Privado de la luz de la gracia es necesario que alguna vez caiga. Pero no es necesario que sucumba en cualquier tentación.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1. Se prejuzgaría a la libertad de albedrío si no se pudiera evitar el pecado esforzándose en contra. Sin embargo, el que este hombre no pueda permanecer en continua solicitud resistiendo al pecado, no prejuzga a la libertad de albedrío. Pero si el hombre no está solícito contra él, su habitual inclinación realiza lo que es conveniente al hábito.

2. El libre albedrío, por tener dominio sobre su acto, puede no usar del propio defecto, cuando aporta su esfuerzo para ello. Pero ya que es imposible poner siempre dicho esfuerzo, se sigue que alguna vez falle en su acto.

3. Sin el consentimiento del libre albedrío no se comete el pecado mortal. Pero el consentimiento sigue a la habitual inclinación, a no ser que previamente haya mucha deliberación, como queda dicho.

4. Se dice que el hombre cedió remediablemente porque puede tener remedio con el auxilio de la gracia, aunque la potestad del libre albedrío no baste para esto.

5. No poder pecar y no poder no pecar son contrarios. Pero poder pecar y no pecar es algo intermedio entre ambos. Por lo cual el argumento supone algo falso.

6. Elegir y aconsejarse sólo se da acerca de lo que está en nuestro poder. Pero, como se dice en *Ethica*[201], lo que hacemos por los amigos, de algún modo lo hacemos por nosotros mismos. Por esto, el libre albedrío puede tener elección y consejo no sólo de aquello de lo que basta la propia potestad, sino también de aquello de lo que se requiere el auxilio divino.

7. Alguien que existe en pecado mortal puede evitar todos los pecados mortales con el auxilio de la gracia. También puede evitar algunos por virtud natural, aunque no todos. Por esto no se sigue que cometiendo el pecado no peque.

8. La necesidad de pecar no impone coacción al libre albedrío, pues aunque el hombre no pueda eximirse por sí mismo de aquella necesidad, con todo, puede resistir alguna vez; y se llama necesidad en cuanto que puede evitar algunos pecados, pero no todos.

9. El efecto del pecado es cuasi natural al pecador. Pues el hábito obra en quien lo posee como una cierta naturaleza; por eso, la necesidad que procede del hábito se reduce a la inclinación natural.

10. Según San Agustín[202] algo puede ser necesario y, con todo, voluntario; pues la voluntad aborrece de modo necesario la miseria, y esto por inclinación natural, que se asemeja a la inclinación del hábito.

11. El hombre que existe en pecado no puede eximirse del pecado que ya cometió de ninguna manera, sin el auxilio de la gracia, dado que sólo se exime del pecado –que se consuma en la aversión– al adherirse su mente a Dios por la caridad, que no procede del libre albedrío, sino que se difunde a los corazones de los santos por el Espíritu Santo, como se dice en *Romanos* (5, 5).

---

[201] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 5, 1112 b 27.

[202] San Agustín, *De civitate Dei*, V, c. 10 (PL 41, 152).

ARTÍCULO 13

Si alguien estando en gracia puede evitar el pecado mortal[203]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Nadie necesita pedir a Dios lo que puede alcanzar por sí mismo. Pero alguien, en cuanto que tiene la gracia, tiene necesidad de pedir a Dios ser liberado de los pecados futuros. Por lo cual en *2 Corintios* (13, 7), dice el Apóstol hablando a los fieles y santos: "pero rezamos a Dios para que no hagáis nada malo". Luego incluso los que tienen gracia no pueden evitar el pecado.

2. Incluso los que tienen gracia tienen necesidad de recitar la oración dominical. Pero en esa se pide que el hombre persevere sin pecado, según la exposición de Cipriano, como narra San Agustín[204] en el libro *De dono perseverantia*. Luego el que tiene gracia no puede evitar por sí el pecado mortal.

3. La perseverancia es un don del Espíritu Santo. Pero no está en la potestad del que tiene gracia contar con los dones del Espíritu Santo. Luego como es propio de la perseverancia abstenerse del pecado mortal hasta el final de la vida, parece que incluso el que tiene gracia no puede evitar el pecado mortal.

4. El defecto del pecado se relaciona con el ser de la gracia, tal como lo hace la nada con el ser natural. Pero la criatura que ha conseguido el ser natural por Dios, no puede conservarse en él por sí misma sin decaer en la nada, a menos que sea conservada por la mano del Fundador. Luego tampoco quien ha conseguido la gracia puede lograr por sí mismo evitar el pecado mortal.

EN CONTRA

1. Se dice en *2 Corintios* (12, 9): "te basta mi gracia". Pero no bastaría si por ella no se pudiese evitar el pecado mortal. Luego el hombre puede evitar el pecado mortal por la gracia.

2. Esto parece por las palabras del Maestro[205] en *Sententiae* donde afirma: "tras la reparación el hombre antes de la confirmación es oprimido por la concupiscencia pero no es vencido. Y tiene, sin duda, debilidad en el mal, pero

---

[203] *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 9 y a. 10; II-II, q. 137, a. 4; *Contra Gentes*, III, c. 155; *In II Sententiarum*, d. 29.

[204] San Agustín, *De dono perseverantia*, c. 2 (PL 45, 996).

[205] Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, c. 6.

gracia en el bien de manera que puede pecar por la libertad y debilidad, y puede no pecar de muerte por la libertad y la ayuda de la gracia".

SOLUCIÓN

Una cosa es decir que puede abstenerse del pecado y otra que puede perseverarse hasta el final de la vida absteniéndose del pecado. Pues cuando se dice que alguien puede abstenerse del pecado, la potencia se dirige sólo sobre la negación, esto es, de modo que alguien pueda no pecar. Y esto lo puede hacer alguien existiendo en gracia –hablando del pecado mortal–, ya que no inhiere ninguna inclinación habitual hacia al pecado en quien tiene gracia, sino que más bien inhiere en él una inclinación habitual para evitar el pecado. Y por esto cuando súbitamente le ocurre algo incluido en la razón de pecado mortal, disiente de ello por inclinación habitual, a menos que se apoye en lo contrario siguiendo las concupiscencias –a las cuales, con todo, no tiene necesidad de seguir, aunque no pueda evitar que algún movimiento de la concupiscencia se subleve precediendo completamente al acto del libre albedrío–. Luego no puede evitar todos los pecados veniales, ya que de este modo no puede hacer que algún movimiento de la concupiscencia no preceda completamente al acto del libre albedrío. Pero dado que ningún movimiento del libre albedrío precede en él a la plena deliberación que conduce al pecado como por inclinación del hábito, así puede evitar todos los pecados mortales.

Pero cuando se dice que éste puede perseverar hasta el final de la vida absteniéndose del pecado, la potencia se dirige a algo afirmativo, de modo que alguien se pone en un estado tal que no pueda darse en él el pecado. De otro modo el hombre sólo podría hacerse perseverante por un acto del libre albedrío si se hiciese impecable. Pero esto no está en la potestad del libre albedrío, ya que la virtud motiva no alcanza a realizar esto. Por ello el hombre no puede ser la causa de su perseverancia, sino que necesita pedir la perseverancia a Dios.

RESPUESTAS

1. El Apóstol oraba para que no hicieran nada malo, en cuanto que no tenían la capacidad de perseverar absteniéndose del mal sin la asistencia del auxilio divino.

2. De modo semejante hay que responder al segundo argumento.

3. La perseverancia se dice de dos modos. El primero, pues alguna vez es una virtud especial, y así es, sin duda, un hábito cuyo acto debe tener un propósito firme de perseverar; de este modo, tiene perseverancia todo el que tiene gracia, aunque no persevere hasta el final. De un segundo modo se toma la perseverancia en cuanto que es cierta circunstancia de la virtud que designa la per-

manencia de la virtud hasta el final de la vida; y así la perseverancia no está en la potestad del que tiene gracia.

4. Al igual que cuando hablamos de la naturaleza no excluimos de ella aquello por lo que la naturaleza es conservada en el ser, así cuando hablamos de la gracia, no excluimos la operación divina que conserva la gracia en el ser, y sin la cual alguien no puede persistir ni en el ser natural ni en el ser de la gracia.

ARTÍCULO 14

Si el libre albedrío puede dirigirse al bien sin la gracia[206]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. El precepto no se da acerca de lo que es imposible. Por lo cual San Jerónimo[207] señala que es maldito quien dice que Dios ha mandado al hombre algo imposible. Pero al hombre se le ha mandado que haga el bien. Luego puede hacer el bien por el libre albedrío.

2. Nadie debe ser recriminado si no hace lo que no puede hacer. Pero el hombre es recriminado justamente si omite hacer el bien. Luego el hombre puede hacer el bien por el libre albedrío.

3. El hombre por el libre albedrío puede evitar de algún modo el pecado, al menos en cuanto a un acto singular. Pero evitar el pecado es bueno. Luego el hombre puede hacer algún bien por el libre albedrío.

4. Toda realidad puede dirigirse más a lo que es natural para ella que a lo que es contrario a su naturaleza. Pero el libre albedrío se ordena naturalmente al bien y el pecado es contrario a su naturaleza; por tanto, puede dirigirse mejor hacia el bien que hacia el mal. Ahora bien, puede dirigirse hacia el mal por sí mismo. Luego con mayor razón puede dirigirse hacia el bien.

5. La criatura contiene en sí la semejanza del Creador como vestigio y mucho más como imagen. Pero el Creador puede hacer el bien por sí mismo. Luego

---

[206] *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 2 y a. 5; q. 114, a. 2; *Contra Gentes*, III, c. 147; *In II Sententiaurm,* d. 28, a. 1; d. 39; *In IV Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 2, qla. 2, ad3; *Ad Corinthios*, II, c. 3, lect. 1.

[207] Mejor: Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 36, c. 6.

la criatura también puede hacerlo y principalmente el libre albedrío que es a imagen.

6. Según el Filósofo[208] en *Ethica*, por lo misma causa se corrompe y genera la virtud. Pero la virtud puede corromperse por el libre albedrío, ya que el pecado mortal que el hombre puede cometer por el libre albedrío corrompe la virtud. Luego también el hombre puede proceder a la generación del bien, que es la virtud, por el libre albedrío.

7. En *1 Juan* (5, 3), se dice: "sus mandatos no son pesados". Pero aquello que no es pesado lo puede hacer el hombre por el libre albedrío. Luego el hombre puede por el libre albedrío cumplir los mandatos, lo cual es máximamente bueno.

8. El libre albedrío según San Anselmo[209] en *De libero arbitrio*, "es la potestad de conservar la rectitud de la voluntad para sí misma". Pero la rectitud de la voluntad sólo se conserva haciendo el bien. Luego alguien puede hacer el bien por el libre albedrío.

9. La gracia es más fuerte que el pecado. Pero la gracia no vincula al libre albedrío de tal manera que el hombre no pueda cometer el pecado. Luego tampoco el pecado vincula al libre albedrío de tal manera que el hombre que existe en pecado no pueda hacer el bien sin la gracia.

EN CONTRA

1. Se dice en *Romanos* (7, 18): "querer está en mí, pero hacer perfectamente el bien no lo encuentro". Luego el hombre no puede hacer el bien por el libre albedrío.

2. El hombre sólo puede hacer el bien o por un acto exterior o por uno interior. Pero el libre albedrío no basta para ninguno de los dos, ya que se dice en *Romanos* (9, 16): el querer, que pertenece al acto interior "no es propio del que quiere", ni el correr, que pertenece al exterior, "del que corre", "sino de Dios que tiene misericordia". Luego el libre albedrío de ningún modo puede hacer el bien sin la gracia.

3. Sobre aquello de *Romanos* (7, 15), "el mal que odio, eso hago", dice la *Glossa*[210]: "ciertamente, el hombre quiere naturalmente el bien, pero la voluntad carece siempre de efecto a menos que la gracia de Dios se adhiera a su querer". Luego el hombre no puede ejercer el bien sin la gracia.

---

[208] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 1, 1103 b 6.

[209] San Anselmo, *De libero arbitrio*, c. 3 (PL 158, 494B); c. 13 (PL 158, 505A).

[210] *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super Romanos* (PL 191, 1423A).

4. El pensamiento del bien precede a la ejecución del bien, como es claro por el Filósofo[211] en *Ethica*. Pero el hombre no puede pensar el bien por sí mismo, ya que se dice en *2 Corintios* (3, 5): "no es que por nosotros seamos capaces para pensar algo como propio nuestro [*a nobis quasi ex nobis*]". Luego el hombre no puede obrar el bien por sí mismo.

SOLUCIÓN

Ninguna realidad obra más allá de su especie. Pero cada realidad puede obrar según la exigencia de su especie, ya que ninguna realidad está privada de su propia acción.

Pero hay un doble bien: uno, que es proporcionado a la naturaleza humana; y otro que excede a la facultad de la naturaleza humana. Y estos dos bienes, si se habla de los actos, no difieren según la substancia del acto, sino según el modo de obrar. De modo que, por ejemplo, este acto que es dar limosna es un bien proporcionado a las fuerzas humanas en cuanto el hombre se mueve a ello por cierto amor natural o benignidad. Pero excede a la facultad de la naturaleza humana en cuanto que el hombre es inducido a ello por la caridad, por la que une la mente humana a Dios. Por tanto, consta que el libre albedrío no puede acceder sin la gracia a este bien que está por encima de la naturaleza humana. Y puesto que por este tipo de bien el hombre merece la vida eterna, consta que el hombre no puede merecerla sin la gracia. Pero el hombre puede completar aquel bien que es proporcionado a la naturaleza humana por el libre albedrío. Por eso dice San Agustín[212] que "el hombre puede por el libre albedrío cultivar los campos, edificar casas, y hacer otras muchas cosas buenas" sin la acción de la gracia. Sin embargo, aunque el hombre puede hacer cosas buenas de este estilo sin la gracia santificante [*gratia gratum faciente*], no obstante, no las puede hacer sin Dios, ya que todo realidad sólo puede educir una operación natural por virtud de la causa primera, como se dice en el *De causis*[213]. Y esto es verdad tanto en las cosas naturales como en las voluntarias. Con todo, es verdad en ambas de distinto modo.

Pues Dios es causa de la operación natural en las cosas naturales en cuanto que da y conserva lo que es el principio natural de la operación en la cosa, de lo cual se sigue por necesidad una operación determinada, como cuando conserva la gravedad en la tierra que es el principio del movimiento hacia abajo. Pero la voluntad del hombre no está determinada a una cierta operación, sino que se refiere indiferentemente a muchas. Y así, en cierto modo, está en potencia a no

---

211 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 3, 1105 a 31.

212 Pseudo-Agustín, *Hypognosticon*, III, c. 4 (PL 45, 1623).

213 *De causis*, com. 1.

ser que sea movida por algo activo, o que se le represente exteriormente –como es el bien aprehendido–, o que opere interiormente en ella –como es el mismo Dios–, tal como San Agustín[214] dice en *De gratia et libero arbitrio* al mostrar las muchas maneras en que Dios obra en los corazones de los hombres. Pero todos los movimientos exteriores también son moderados por la divina providencia, en cuanto que Él juzga que alguien debe ser excitado al bien por éstas o aquellas acciones. Por eso, si queremos decir que gracia de Dios no es un don habitual, sino la misma misericordia de Dios por la cual obra internamente un movimiento de la mente y ordena las cosas exteriores a la salvación del hombre, entonces el hombre no puede hacer ningún un bien sin la gracia de Dios. Pero, comúnmente hablando, usamos el nombre de gracia referido a algún don habitual justificante. Y así es claro que la conclusión de ambas razones de algún modo es falsa. Y por esto hay que responder a ambas.

RESPUESTAS

1. Lo que Dios manda no es imposible de cumplir para el hombre, ya que por el libre albedrío puede cumplir tanto la sustancia del acto como el modo por el que se eleva sobre la facultad natural; a saber, en cuanto que se realiza por la caridad puede cumplir por el don de la gracia, aunque no por el solo libre albedrío.

2. Se recrimina justamente al hombre que no cumple los preceptos, ya que no tiene la gracia por su negligencia, por la que puede cumplir los mandatos incluso en cuanto al modo, aunque aún pueda conservarla por el libre albedrío en cuanto a la sustancia.

3. Haciendo un acto que pertenezca al género del bien, el hombre evita el pecado, aunque no merezca el premio. Y por esto, aunque el hombre pueda evitar algún pecado por el libre albedrío, con todo, no se sigue que pueda alcanzar el bien meritorio sólo por el libre albedrío.

4. El hombre puede acceder al bien que es connatural al hombre por el libre albedrío. Pero el bien meritorio está sobre su naturaleza, como se ha dicho.

5. Aunque en la criatura esté la semejanza del Creador, con todo, no es perfecta. Pues esto sólo se da en el Hijo. Y por esto no es necesario que todo lo que se encuentra en Dios se encuentre en la criatura.

6. El Filósofo habla de la virtud política que se adquiere por actos, pero no de la virtud infusa que es solamente principio del acto meritorio.

7. Como dice San Agustín[215] en *De natura et gratia*, se entiende que los preceptos de Dios, que son leves por el amor, son duros por el temor. Por eso no se

---

[214] San Agustín, *De gratia et libero arbitrio*, c. 21 (PL 44, 908).

[215] San Agustín, *De natura et gratia*, c. 69 (PL 44, 290).

sigue que el hombre pueda cumplirlos perfectamente a menos que tenga caridad. Pero no teniendo caridad, aunque pueda cumplir alguno en cuanto a la sustancia y con dificultad, con todo, no puede cumplirlos todos, como tampoco puede evitar todos los pecados.

8. Aunque el libre albedrío pueda conservar la rectitud cuando la tiene, con todo, no puede hacerlo cuando no la tiene.

9. El libre albedrío no necesita atadura porque no pueda alcanzar el bien meritorio, ya que esto excede su naturaleza, como el hombre tampoco puede volar aunque no esté atado.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

Respecto de lo que se aduce contra los argumentos es clara la solución, ya que o proceden del bien meritorio o muestran que sin la operación de Dios el hombre no puede hacer ningún bien.

ARTÍCULO 15

Si el hombre sin gracia puede prepararse para tener gracia[216]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. El hombre es inducido en vano a lo que no puede hacer. Pero el hombre es inducido a prepararse a la gracia, según *Zacarías* (1, 3): "volved a mí y yo me volveré a vosotros". Luego el hombre puede prepararse para la gracia sin la gracia.

2. Parece que esto es así por lo que se afirma en *Apocalipsis* (3, 20): "si alguien me abre, entraré en él". Luego parece que compete al hombre abrir su corazón a Dios, lo cual es prepararse para la gracia.

3. Según San Anselmo[217] la causa por la cual alguien no tiene gracia no es porque Dios no se la dé, sino porque el hombre no la recibe. Pero esto no se

---

[216] *In II Sententiarum*, d. 28, a. 4; *Quodibetales,* I, q. 4, a. 2; *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 6; *Super Evangelium Iohannem*, c. 1, lect. 6; *Ad Hebraeos*, c. 12, lect. 3.

[217] San Anselmo, *De casu diaboli*, c. 4 (PL 158, 333).

daría si el hombre no pudiese prepararse para tener la gracia sin la gracia. Luego el hombre puede prepararse para la gracia por el libre albedrío.

4. En *Isaías* (1, 19) se dice: "si me quisiérais y oyérais, comeríais de los bienes de la tierra". Y así en la voluntad del hombre se da el acceder a Dios y llenarse de gracia.

EN CONTRA

1. Se dice en *Juan* (6, 44): "nadie puede venir a mí si no lo trae el Padre que me ha enviado".

2. En el *Salmo* (42, 3) se dice: "Envía tu luz y tu verdad, ellas me condujeron", etc.

3. Orando a Dios pedimos que nos vuelva hacia Él, como es claro en el *Salmo* (84, 5): "conviértenos, Dios, nuestro salvador". Pero no sería necesario que el hombre pidiera esto si pudiese prepararse para la gracia por el libre albedrío. Luego parece que el hombre no puede esto sin la gracia.

SOLUCIÓN

Algunos dicen que el hombre sólo puede prepararse para tener la gracia mediante alguna gracia que se da gratuitamente [*gratis data*]; esto, sin duda, no parece ser verdadero, si se entiende por 'gracia que se da gratuitamente' algún don habitual de la gracia, por dos motivos. El primero, en efecto, porque la preparación para la gracia se pone como necesaria para indicar algún motivo de nuestra parte por el que a algunos se dé la gracia santificante y a otros no. Pero si ni siquiera la misma preparación para la gracia puede darse sin alguna gracia habitual, o se da esta gracia a todos o no. Si se da a todos, entonces parece ser un don natural, pues todos los hombres sólo coinciden en lo que es natural. No obstante, las mismas cosas naturales pueden ser denominadas 'gracia' en cuanto que son dadas al hombre por Dios sin ningún mérito precedente. Pero si no se dan a todos, convendría volver de nuevo a la preparación, y por la misma razón poner alguna otra gracia, y así hasta el infinito, y así es mejor que se mantenga en la primera hipóteisis. El segundo motivo, porque prepararse para la gracia se llama de otro modo a hacer lo que está en su mano [*in se est*], como se suele decir: si el hombre hace lo que de sí depende [*in se est*], Dios le da la gracia. Pero se dice que algo depende de alguien porque está en su potestad; por lo cual, si el hombre por el libre albedrío no puede prepararse a la gracia, hacer lo que está depende de él no será prepararse para la gracia.

Pero si por la gracia que se da gratuitamente entendemos la divina providencia, por la que el hombre se dirige de modo misericordioso al bien, así es verdad que sin la gracia el hombre no puede prepararse para tener la gracia santificante. Esto, sin duda, es claro por dos razones. La primera, porque es imposible que el

hombre comience a querer algo por primera vez sin que exista algo que le mueva. Como es claro por el Filósofo[218] en *Physica*, que el movimiento de los animales tras la quietud es necesario que sea precedido por otros movimientos por los que el alma sea movida a obrar. Y así, mientras el hombre comienza a prepararse para la gracia convirtiendo por vez primera su voluntad a Dios, es necesario que sea inducido a esto: o por alguna circunstancia exterior –como por ejemplo, por la admonición exterior o por la enfermedad del cuerpo o por algo de este estilo–; o por algún instinto interior –por el que Dios obra en las mentes de los hombres–; o también por ambos. Pero todas estas cosas son dadas providencialmente al hombre por la misericordia divina. Y así, por la misericordia divina acontece que el hombre se prepare para la gracia. La segunda razón, porque no todo movimiento de la voluntad es preparación suficiente para la gracia, como tampoco basta cualquier dolor para la remisión del pecado, sino que es necesario que haya algún modo determinado. Éste, sin duda, no puede mover al hombre, ya que incluso el mismo don de la gracia excede el conocimiento del hombre. Pues no se puede conocer el modo de preparación a la forma a menos que se conozca la misma forma. No obstante, todas las veces que por hacer cualquier cosa se busca un cierto modo de operación ignorado para el operante, el que obra tiene necesidad de uno que gobierne y dirija. Por esto, es claro que el libre albedrío no puede prepararse para la gracia a menos que sea dirigido a ello por Dios. Y por estas dos razones Dios habla de dos modos en las Escrituras, de manera que se opere en nosotros esta preparación para la gracia. El primer modo, pidiendo que nos vuelva hacia Él, como volviendo a sí aquello en lo que estamos. Y esto por la primera razón, como cuando se dice "conviértenos Dios, nuestro salvador"[219]. Segundo, pidiendo que nos dirija, como cuando se dice: "dirígeme en tu verdad"[220]. Y esto por la segunda razón.

RESPUESTAS

1. Se nos induce a volvernos hacia Dios porque podemos hacerlo, pero no sin el auxilio divino. Por eso también le pedimos en *Lamentaciones* (5, 21): "vuélvenos hacia Señor a tí, y volveremos".

2. Nosotros podemos abrir el corazón a Dios, pero no sin el auxilio divino. Por eso se le pide en *2 Macabeos* (1, 4): "abra Dios vuestro corazón", etc.

Y así también hay que responder a las demás objeciones, pues el hombre no puede ni prepararse ni querer a no ser que Dios obre en él, como se ha dicho.

---

[218] Aristóteles, *Physica*, VIII, 3, 253 a 11 ss.; 6, 259 b 3 ss.

[219] *Salmo,* 84, 5.

[220] *Salmo,* 24, 5.

CUESTIÓN 25
LA SENSUALIDAD*

Primero se pregunta si la sensualidad es potencia cognoscitiva o sólo apetitiva.

Segundo, si la sensualidad es una potencia simple o se divide en varias potencias, a saber, la irascible y la concupiscible.

Tercero, si lo irascible y lo concupiscible están sólo en el apetito inferior o también en el superior.

Cuarto, si la sensualidad obedece a la razón.

Quinto, si puede haber pecado en la sensualidad.

Sexto, si la sensualidad de lo concupiscible está más corrompida y es más imperfecta que la de lo irascible.

Séptimo. si en esta vida la sensualidad puede curarse de la señalada corrupción.

ARTÍCULO 1

Si la sensualidad es potencia cognoscitiva o sólo apetitiva[1]

Parece que es cognoscitiva.

OBJECIONES

1. Según dice el Maestro[2] en *Sententiae*: "lo que en nuestra alma encuentras que sea común a las bestias, pertenece a la sensualidad". Pero las potencias cog-

---

* Traducción de Juan Fernando Sellés.

1 *In II Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 1; *Summa Theologiae*, I, q. 81, a. 1.

2 Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 4.

noscitivas sensitivas son comunes a nosotros y a las bestias. Luego pertenecen a la sensualidad.

2. San Agustín[3] en *De Trinitate* dice que "el movimiento sensual del alma, que tiende hacia el sentido del cuerpo, es común a nosotros y a las bestias y está separado de la razón sapiencial"; y exponiendo esto añade: "como quiera que en el sentido del cuerpo se sienten las realidades corporales, sin embargo las eternas y espirituales inmutables se entienden con la razón sapiencial"[4]. Pero sentir las realidades corporales es propio de la potencia cognoscitiva. Luego la sensualidad, de la que es propio el acto del movimiento sensual, es potencia cognoscitiva.

3. Mas podría decirse que San Agustín, para referirse a los objetos de los sentidos, añade: pues entonces el movimiento de la sensualidad tiende hacia el sentido corpóreo en cuanto que versa acerca de las mismas realidades sensibles. Pero en contra, San Agustín lo añade para manifestar cómo la sensualidad está separada de la razón. Ahora bien, acerca de las realidades corpóreas, de las cuales San Agustín dice que son objetos de los sentidos, también versa la razón tanto disponiendo lo inferior como juzgando lo superior; y así, la sensualidad no se separa de la razón por este hecho. Luego San Agustín no pretende esto que se afirma.

4. En el progreso del pecado que se realiza en nosotros, como allí mismo dice San Agustín[5], la sensualidad tiene el lugar de la serpiente. Pero la serpiente en la tentación de los primeros padres se comportó como la que anuncia y propone el pecado, lo cual es propio de la potencia cognoscitiva, no de la apetitiva, ya que es propio de ella llevar al pecado. Luego la sensualidad es potencia cognoscitiva.

5. San Agustín[6] dice en el mismo libro que "la sensualidad está próxima al carácter de ciencia". Pero no estaría próxima si fuese sólo apetitiva, ya que lo propio de la ciencia es ser cognoscitiva; pues así pertenecería a otro género de potencias del alma. Luego la sensualidad es cognoscitiva y no sólo apetitiva.

6. La sensualidad –según San Agustín[7] en *De Trinitate*–, se distingue tanto de la razón superior como de la inferior, y en ellas se contiene también el apetito superior que es la voluntad; de otro modo no podría darse en ellas pecado mortal. Pero el apetito inferior no se distingue del apetito superior como si fuese una potencia distinta, como se probará. Por tanto, la sensualidad no es el apetito

---

3 San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 12 (PL 42, 1007).

4 San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 12 (PL 42, 1007).

5 San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 12 (PL 42, 1007).

6 San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 12 (PL 42, 1007).

7 San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 12 (PL 42, 1007).

inferior. Ahora bien, ella es alguna potencia inferior del alma, como es manifiesto por su definición. Luego es la potencia cognoscitiva inferior.

Se prueba la premisa menor: la diferencia accidental de los objetos no indica diferencia de las potencias según la especie, pues la vista no se distingue por el hecho de ver al hombre y ver al asno; ya que el hombre y el asno son accidentales a lo visible en cuanto que es visible. Pero lo apetecible aprehendido por el sentido y aprehendido por el entendimiento –por los cuales se distinguen el apetito superior y el inferior–, son accidentales a lo apetecible en cuanto apetecible, porque el bien es lo apetecible en cuanto apetecible y le es accidental ser aprehendido por el sentido o por el entendimiento. Luego el apetito inferior no es una potencia distinta del superior.

7. Mas podría decirse que los dos apetitos señalados se distinguen como el bien considerado en sentido absoluto y el bien en cuanto está ahora. Pero en contra, tal como se refiere el entendimiento a la verdad, así se refiere el apetito al bien; mas la verdad en sentido absoluto, que es necesaria, y la verdad en tanto que ahora, que es contingente, no distinguen el entendimiento en dos potencias. Luego tampoco el bien en sentido absoluto y el bien en tanto que ahora pueden distinguir el apetito en dos potencias.

8. El bien en tanto que ahora es el bien aparente, según parece, pero el bien en sentido absoluto es el verdadero bien. Pero el apetito superior consiente alguna vez en el bien aparente y el apetito inferior apetece alguna vez algún bien verdadero, como las cosas que son necesarias para el cuerpo. Luego el bien en tanto que ahora y el bien en sentido absoluto no distinguen el apetito superior del inferior, y así se concluye lo mismo que antes.

9. La potencia sensitiva se distingue de la apetitiva, como es claro por el Filósofo[8] en *De anima*, donde distingue cinco géneros de acciones del alma, a saber, nutrir, sentir, apetecer, mover localmente y entender. Pero la sensualidad se contiene bajo la potencia sensitiva, como el mismo nombre demuestra. Luego la sensualidad no es una potencia apetitiva sino cognoscitiva.

10. A todo lo que se aplica la definición, también lo definido. Pero la definición de sensualidad que establece el Maestro[9] conviene a la razón inferior, la cual también se refiere alguna vez al sentido del cuerpo y lo que es propio del cuerpo. Por tanto, la razón inferior y la sensualidad son lo mismo. Ahora bien, la razón es potencia cognoscitiva. Luego también lo es la sensualidad.

---

8 Aristóteles, *De anima*, I, 5, 411 a 26.

9 Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 4.

EN CONTRA

1. Se dice en la definición de sensualidad que "es el apetito de las realidades que pertenecen al cuerpo"[10].

2. El pecado se da en el apetecer, no sólo en el conocer. Pero en la sensualidad se da algún pecado muy leve, como dice San Agustín[11] en *De Trinitate*. Luego la sensualidad es potencia apetitiva.

SOLUCIÓN

La sensualidad no parece ser otra cosa que la potencia apetitiva de la parte sensitiva; y se llama sensualidad como algo derivado del sentido. Pues el movimiento de la parte apetitiva nace en cierto modo de la aprehensión, ya que toda operación de lo pasivo toma el origen de lo activo: pero el apetito es potencia pasiva, ya que se mueve por lo apetecible que es lo que mueve sin ser movido, como se dice en *De anima*[12]. Pero lo apetecible sólo mueve al apetito al ser aprehendido. Por tanto, en cuanto que la potencia apetitiva inferior es movida por lo apetecible aprehendido por el sentido, su movimiento se llama sensual y la misma potencia se llama sensualidad. Pero este apetito sensible es algo intermedio entre el apetito natural y el apetito racional superior, que se llama voluntad. Lo cual se puede considerar sin duda por el hecho de que en todo apetecible pueden considerarse dos cosas, a saber, la misma realidad que se apetece y la razón de apetibilidad, como el deleite y la utilidad y cosas semejantes.

Por tanto, el apetito natural tiende a la misma realidad apetecible sin aprehensión alguna de su razón de apetibilidad; pues el apetito natural no es otra cosa que cierta inclinación de la realidad y el orden a alguna realidad conveniente para sí –como la piedra al lugar hacia abajo–. Pero dado que la realidad natural es determinada en su ser natural, y posee una inclinación a alguna determinada realidad, entonces no se exige aprehensión alguna por la cual se distinga la realidad apetecible de la no apetecible según la razón de apetibilidad. Mas esta aprehensión es exigida previamente en aquél que instituyó la naturaleza, quien dio a cada naturaleza la propia inclinación hacia la realidad conveniente para ella. Sin embargo, el apetito superior, que es la voluntad, tiende directamente a la misma razón de apetibilidad de modo absoluto, como la voluntad apetece primera y principalmente la misma bondad o la utilidad o algo de este estilo. Pero apetece esta o aquella realidad de modo secundario en cuanto ella participa de la razón predicha. Y esto se debe a que es propio de la naturaleza racional tener tanta capacidad que no le bastaría la inclinación a una realidad

---

[10] Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 4.

[11] San Agustín, *De Trinitate*, XII, c. 12 (PL 42, 1007-1008).

[12] Aristóteles, *De anima*, III, 10, 433 b 11.

determinada, sino que tiene necesidad de muchas y diversas realidades. Por consiguiente, su inclinación es hacia algo común que se encuentra en muchas cosas; y así, por la aprehensión de aquello común tiende a la realidad apetecible en la cual conoce la razón de lo que debe apetecer. Ahora bien, el apetito inferior de la parte sensitiva, que se llama sensualidad, tiende hacia la misma realidad apetecible en cuanto que encuentra en ella la razón de apetibilidad; pues no tiende hacia la misma razón de apetibilidad, ya que el apetito inferior no apetece la misma bondad o utilidad o el deleite, sino esto útil o esto deleitable; y en esto el apetito sensible es inferior al apetito racional. Pero ya que no tiende sólo hacia esta o aquella realidad, sino hacia todo lo que es útil o deleitable para sí, por eso está por encima del apetito natural; y por esto también necesita de la aprehensión, por la que distinguir lo deleitable de lo no deleitable.

Y señal evidente de esta distinción es que el apetito natural tiene necesidad respecto de la misma realidad hacia la que tiende, como lo pesado apetece de modo necesario el lugar hacia abajo. Pero el apetito sensitivo no tiene necesidad hacia ninguna realidad antes de ser aprehendida bajo la razón de deleitable o útil, aunque una vez aprehendido lo que es deleitable, se inclina necesariamente hacia aquello –pues el animal irracional que conoce lo deleitable no puede no apetecerlo–. La voluntad, en cambio, tiene necesidad respecto de la misma bondad y utilidad, pues el hombre necesariamente quiere el bien, pero no tiene necesidad respecto de esta o aquella realidad por mucho que se aprehenda como buena o útil; esto se debe a que cada potencia tiene una cierta relación necesaria a su objeto propio. Por ello se da a entender que el objeto del apetito natural es esta realidad en cuanto tal realidad; el del apetito sensible es esta realidad en cuanto conveniente o deleitable –como el agua en cuanto conveniente al gusto y no en cuanto agua–. Pero el objeto propio de la voluntad es el mismo bien en sentido absoluto. Y así, también difiere la aprehensión del sentido y del entendimiento, pues es propio del sentido aprehender esto coloreado, pero es propio del entendimiento aprehender la misma naturaleza del color.

Por tanto, queda claro así que la voluntad y la sensualidad, como apetitos, son distintos en especie, tal como son distintas las razones por las que se apetece la misma bondad y esta realidad buena; pues la bondad se apetece por sí misma, pero esta realidad buena se apetece en cuanto que participa de la bondad. Y por esto, así como las cosas que participan se perfeccionan por las participaciones –como esta realidad buena por la bondad–, así el apetito superior rige al apetito inferior y del mismo modo el entendimiento juzga acerca de lo que aprehende el sentido. Así, el objeto propio de la sensualidad es la realidad buena o conveniente al que siente; y esto se da de dos modos: el primero ,porque es conveniente al mismo ser que siente –como el alimento y la bebida y otras cosas de este estilo–; el segundo, porque es conveniente al sentido para sentir –como es conveniente el color bello a la vista para ver y el sonido mode-

rado al oído para oír, y lo mismo con los demás–. Y el Maestro[13] describe de manera completa la sensualidad de este modo: la distinción del apetito superior se designa por aquello que se denomina "cierta potencia inferior del alma" y mediante aquello que afirma "de lo cual proviene el movimiento que se dirige al sentido del cuerpo" se manifiesta la relación a lo que es conveniente al sentido para sentir; y al decir "y el apetito de las realidades que pertenecen al cuerpo" muestra su relación con lo conveniente para la conservación del ser que siente.

RESPUESTAS

1. Algo pertenece a la sensualidad de tres modos: el primero, lo que es propio de la esencia de la sensualidad, y así a la sensualidad pertenecen solamente las potencias apetitivas. El segundo, lo que es prerrequisito para la sensualidad, y así las potencias aprehensivas sensitivas pertenecen a la sensualidad. El tercero lo que dervia de a la sensualidad, y así las potencias motoras que ejecutan pertenecen a la sensualidad. Y así es verdad que todo lo que tenemos que es común con los irracionales pertenece a la sensualidad de algún modo, aunque no todo sea de la esencia de la sensualidad.

2. San Agustín añade esto lo que se ha dicho para ejemplificar cuales son los actos de los sentidos externos hacia los cuales tiende el movimiento de la sensualidad; no para decir que el mismo sentir lo corporal sea el movimiento de la sensualidad.

3. La razón inferior tiene movimiento hacia los sentidos del cuerpo, pero no del mismo modo como los sentidos perciben sus objetos: pues los sentidos perciben sus objetos particularmente, pero la razón inferior tiene el acto hacia los sensibles según alguna intención universal. Ahora bien, la sensualidad tiende hacia los objetos de los sentidos del mismo modo que los sentidos, a saber, particularmente, como queda dicho, y por esto el razonamiento no concluye.

4. En la tentación de los primeros padres la serpiente no sólo propuso algo como apetecible, sino que sugiriendo engañó. Pero el hombre sólo hubiese sido engañado, una vez propuesto lo deleitable sensible, si el juicio de la razón estuviese atado por la pasión de la parte apetitiva. Y por esto la sensualidad es potencia apetitiva.

5. Se dice que la sensualidad está próxima a la razón de ciencia no en cuanto al género de la potencia, sino en cuanto a los objetos, ya que ambas versan acerca de las realidades temporales, aunque de distinto modo, como queda dicho.

6. La diversidad de las aprehensiones se refiere accidentalmente a las potencias apetitivas en cuanto a la diversidad de las aprehensiones se le añade la diversidad de las realidades aprehendidas. Pues el sentido, que sólo versa acerca

---

[13] Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 4.

de las cosas particulares, no aprehende la bondad absoluta, sino este bien. En cambio, el entendimiento, dado que versa sobre lo universal, aprehende la misma bondad absoluta. Debido a esto se distinguen el apetito inferior del superior, como queda dicho.

7. El bien en tanto que ahora, al que se refiere el apetito sensible, es el bien particular considerado aquí y ahora, ya sea necesario o contingente, puesto que también "ver el sol es deleitable para los ojos", como se expone en el *Eclesiastés* (11, 7), tanto si es un bien verdadero o aparente.

8. Por lo cual queda claro también la respuesta al octavo argumento.

9. La parte sensitiva se puede tomar de dos modos: el primero, en cuanto se distingue de la apetitiva, y así sólo contiene las potencias aprehensivas; de este modo, la sensualidad sólo pertenece a la parte sensitiva en la medida en que es como su origen y por eso incluso puede denominarse por ella. El segundo, en cuanto que comprende en sí tanto la apetitiva como la motora, porque el alma sensible de distingue de la racional y la vegetativa e incluso la sensualidad se incluye en la parte sensitiva del alma.

10. La razón inferior se refiere de modo distinto que la sensualidad al sentido del cuerpo y a las realidades pertenecientes al cuerpo, como se ha dicho antes, y por esto el razonamiento no concluye.

ARTÍCULO 2

Si la sensualidad es una potencia simple o se divide en varias potencias, a saber, la irascible y la concupiscible[14]

Parece que es una potencia simple no dividida en varias potencias.

OBJECIONES

1. En la definición de sensualidad se ha dicho que es "cierta potencia inferior del alma"[15]. Lo cual no se diría si contuviese en sí varias potencias. Luego parece que no se divide en varias potencias.

2. La misma potencia del alma guarda "una única contrariedad, como la vista respecto de lo blanco y de lo negro", como se dice en *De anima*[16]. Pero lo con-

---

[14] *Summa Theologiae*, I, q. 81, a. 2; *In De anima*, III, lect. 14.

[15] Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 4.

veniente y lo nocivo son contrarios, por tanto, la misma potencia del alma se refiere a ambos. Ahora bien, el concupiscible se refiere a lo conveniente, el irascible, en cambio, a lo nocivo. Luego el irascible y el concupiscible son la misma potencia, y así la sensualidad no se divide en varias potencias.

3. Por una misma potencia alguien se aleja de un extremo y accede a otro, como por razón de la gravedad la piedra se aleja del lugar supremo y accede al lugar ínfimo. Pero por la potencia irascible el alma se aleja, huyendo, de lo nocivo y por la potencia concupiscible accede, deseando, a lo conveniente. Luego el irascible y el concupiscible son una misma potencia del alma, y así se concluye lo mismo que antes.

4. El objeto propio del gozo es lo conveniente. Pero el gozo sólo está en el concupiscible. Por tanto, el objeto propio del concupiscible es lo conveniente. Ahora bien, lo conveniente es el objeto de toda la sensualidad –como queda claro por la definición antes señalada de sensualidad[17]–, pues las realidades pertenecientes al cuerpo son realidades convenientes a él; en consecuencia, toda la sensualidad no es otra cosa que el concupiscible. Luego o son lo mismo el irascible y el concupiscible, o el irascible no pertenece a la sensualidad; y cualquiera que se dé, se refiere a lo propuesto, a saber, que la sensualidad es una potencia simple.

5. Mas podría decirse que el objeto de la sensualidad, a lo cual se extiende el irascible, es también nocivo o inconveniente. Pero en contra, así como lo conveniente es objeto del gozo, así lo nocivo o inconveniente es objeto de la tristeza. Sin embargo, tanto el gozo como la tristeza están en el concupiscible. Luego tanto lo conveniente como lo nocivo son objetos del concupiscible, y así cualquier objeto que es de la sensualidad, es objeto del concupiscible; y de este modo se concluye lo mismo que antes.

6. El apetito sensible presupone la aprehensión. Pero por la misma potencia aprehensiva se aprehende lo conveniente y lo nocivo. Luego también la misma potencia apetitiva se refiere a ambos; y así se concluye lo mismo que antes.

7. Según San Agustín[18] "el odio es ira arraigada". Pero el odio está en el concupiscible, como se prueba en *Topica*[19], ya que el amor está en el mismo, pero la ira está en el irascible. Luego la misma potencia es el irascible y el concupiscible, pues de otro modo la ira no podría estar en ambos.

---

16 Aristóteles, *De anima*, II, 11, 422 b 24.

17 Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 4.

18 Cfr. San Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, LIV, n. 7 (PL 36, 632); *Sermo 49*, c. 7 (PL 38, 324); *Sermo 58*, c. 7 (PL 38, 397).

19 Aristóteles, *Topica*, II, 7, 113 a 33.

8. Aquello del alma que compete a cualquier potencia, no requiere una potencia determinada que sea distinta de otras. Pero desear pertenece a cualquier potencia del alma; lo cual es claro por el hecho de que cualquier potencia del alma se deleita en su objeto y lo desea. Luego para desear no debe uno ordenarse a alguna potencia distinta de otras, y así el concupiscible no es potencia distinta del irascible.

9. Las potencias se distinguen según los actos. Pero en cualquier acto del irascible se incluye el acto del concupiscible, pues la ira tiene concupiscencia arraigada, y así con otras. Luego el concupiscible no es potencia distinta del irascible.

EN CONTRA

1. Según el Damasceno[20] el apetito sensitivo se distingue en irascible y concupiscible, y de modo semejante Gregorio Niseno[21] en *De anima et potentias suas*. Pero el apetito inferior es la sensualidad. Luego la sensualidad contiene en sí varias potencias.

2. En *De spiritu et anima*[22] se distinguen estas tres potencias motivas: "la racional, la concupiscible y la irascible". Pero la racional es una potencia distinta de la irascible. Luego también la irascible es distinta de la concupiscible.

3. El Filósofo[23] en *De anima* pone también en el apetito sensitivo el deseo y el ánimo, esto es, el concupiscible y el irascible.

SOLUCIÓN

El apetito de la sensualidad contiene dos potencias, a saber, la irascible y la concupiscible, que son potencias diversas entre sí; lo cual sin duda se puede ver como sigue.

El apetito sensitivo tiene cierta conveniencia con el apetito natural, en cuanto que ambos tienden hacia la realidad conveniente para quien apetece. Pero sucede que el apetito natural tiende a dos cosas, según la doble operación de la realidad natural: la primera, es aquella por la cual la realidad natural trata de adquirir lo que conserva su naturaleza, como lo grave se mueve hacia abajo para conservarse allí. La segunda, es aquella por la cual la realidad natural destruye su contrario mediante una cualidad activa; y esto sin duda es necesario al corruptible,

---

20 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 12 (PG 94, 928 C; Bt 119).

21 Mejor: Nemesio, *De natura hominis*, c. 16 (PG 40, 672 B; Bd 76) y c. 17 (PG 40, 676 B; Bd 77).

22 *De spiritu et anima* c. 4 (PL 40, 781) y c. 13 (PL 40, 789).

23 Aristóteles, *De anima*, III, 9, 432 b 6.

ya que si no tuviera capacidad por la que venciese a su contrario se corrompería por él. Por tanto, el apetito natural tiende así a dos cosas, a saber, a conseguir eso que es congruente y de acuerdo con la naturaleza, y a tener cierta victoria sobre aquello que le es adverso. Lo primero es al modo de una recepción, pero lo segundo es al modo de una acción. Por eso también se reducen a diversos principios, pues recibir y actuar no proceden del mismo principio, como el fuego que por la levedad se dirige hacia arriba, corrompe los contrarios por el calor. Así también en el apetito sensible se encuentran estas dos cosas, pues el animal por la potencia apetitiva apetece lo que es congruente y de acuerdo consigo; y esto por la potencia concupiscible, cuyo objeto propio es lo deleitable según el sentido. Y también apetece tener dominio y victoria sobre lo que le es contrario, y esto por la potencia irascible; por lo cual se dice que su objeto es algo arduo.

Y así queda claro que el irascible es una potencia distinta del concupiscible, pues tiene distinta razón de apetibilidad algo por ser deleitable o por ser arduo, porque alguna vez aquello que es arduo se separa del deleite y se mezcla con cosas que contristan, como cuando el animal, abandonado el deseo en que descansaba, emprende la lucha y no se retrae por los dolores que tiene. Por otra parte, una de las dos potencias, a saber, la concupiscible, parece ordenada a recibir, pues busca que su objeto deleitable se le una. Pero la otra, a saber, la irascible, está ordenada a actuar, ya que por alguna acción supera eso que le es contrario o nocivo poniéndose en cierta altura de victoria sobre sí mismo. Sin embargo, esto se encuentra de modo común en las potencias del alma porque el recibir y el actuar pertenecen a diversas potencias, como es claro en el entendimiento agente y el posible. Por esto está también que, según Avicena, al irascible pertenece la fortaleza y la debilidad del corazón, como a una potencia ordenada a actuar, pero al concupiscible la dilatación y constricción del mismo como a una potencia ordenada a recibir. Así pues, queda claro por las cosas dichas que el irascible se ordena en cierto modo al concupiscible como su defensor; para esto le era necesario al animal conseguir mediante el irascible la victoria sobre sus contrarios, de modo que el concupiscible alcanzase su objeto deleitable sin impedimento; cuya señal es que existe pugna entre los animales por las cosas deleitables, a saber, por el coito y la comida, como se dice en *De historia animalibus*[24]. Por eso todas las pasiones del irascible tienen su principio y su fin en el concupiscible; pues la ira proviene de una tristeza prolongada –que está en el concupiscible– y termina tras la venganza alcanzada en el gozo –que está asimismo en el concupiscible–. De modo semejante, la esperanza comienza en el deseo o en el amor, y termina en el deleite.

---

[24] *De historia animalibus*, IX, c. 1 (608 b 19 ss.).

Debe saberse también que tanto por parte de las potencias aprehensivas como por parte de las apetitivas de la parte sensitiva, algo le es propio a lo sensible del alma según la propia naturaleza, pero le es propio también algo en cuanto que tiene alguna participación limitada de la razón –que toca a lo ínfimo de la razón con lo supremo suyo, pues como dice Dionisio[25] en *De divinis nominibus*, la divina sabiduría "unió los fines de los primeros con los principios de los segundos"–. Así, la potencia imaginativa pertenece al alma sensible según la propia naturaleza, ya que en ella se guardan las formas recibidas por el sentido; Pero la potencia estimativa, por la cual el animal aprehende las intenciones no recibidas por el sentido –como la amistad o enemistad– inhiere en el alma sensitiva en la medida en que participa algo de la razón. Por eso, en virtud de esta estimativa se dice que los animales tienen cierta prudencia, según es claro al inicio de la *Metaphysica*[26]: como el que la oveja huya del lobo cuya enemistad nunca sintió. Y de modo semejante sucede en la parte apetitiva. Pues que el animal apetezca lo que es deleitable según el sentido, que pertenece al concupiscible, acontece por la propia naturaleza del alma sensible. Pero que, dejado lo deleitable, apetezca algo para la victoria que se consigue con dolor –lo cual es propio del irascible–, le compete en cuanto alcanza de algún modo al apetito superior. Por lo cual el irascible es más cercano a la razón y a la voluntad que el concupiscible. Y por esto el incontinente de ira es menos torpe que el incontinente de concupiscencia, puesto que está menos privado de razón, como dice el Filósofo[27] en *Ethica*.

Así pues, es evidente por lo señalado que el irascible y el concupiscible son potencias distintas, y cuál es el objeto de ambas, y cómo el irascible ayuda al concupiscible, y es superior y más digno que él, como también lo es la estimativa repecto de las demás potencias aprehensivas de la parte sensitiva.

RESPUESTAS

1. Se dice que la sensualidad es una única potencia, porque es una en género, aunque se divida en algunas especies o partes.

2. Tanto lo conveniente deleitable como también lo nocivo que produce tristeza pertenecen al concupiscible, según lo cual uno debe ser rechazado y el otro conseguido. Pero tener cierta superioridad sobre ambos, a saber, de modo que tanto lo nocivo pueda ser superado como lo deleitable pueda ser poseído con cierta seguridad, pertenece al irascible.

---

[25] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 7, §3 (PG 3, 872B; Dion. 407).

[26] Aristóteles, *Metaphysica*, I, 1, 980 b 21.

[27] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 7, 1149 b 1.

3. Separarse de lo nocivo y acceder a lo deleitable, ambos competen al concupiscible. Pero impugnar y superar lo que puede ser nocivo, pertenece al irascible.

4-5. Y por esto también queda claro la respuesta al cuarto y quinto argumento, ya que lo conveniente es objeto del concupiscible en cuanto deleitable, pero es objeto de toda la sensualidad en cuanto es, en cierto modo, conveniente al animal, bien por vía de lo arduo, bien por vía de lo deleitable.

6. La misma apetitiva concupiscible persigue lo conveniente y huye de lo inconveniente. Por lo cual el irascible y el concupiscible no se distinguen por lo conveniente y nocivo, como queda claro por lo señalado.

7. Cuando se dice que el odio es ira arraigada, hay una atribución por la causa y no por la esencia, pues las pasiones del irascible terminan en las pasiones del concupiscible, como queda dicho.

8. Desear con apetito animal pertenece sólo al concupiscible, pero apetecer con apetito natural pertenece a cualquier potencia; pues cualquier potencia del alma es una cierta naturaleza y se inclina naturalmente a algo: y de modo semejante hay que distinguir entre el amor y el deleite y otros semejantes.

9. En la definición de las pasiones del irascible se pone el acto común de la apetitiva –como apetecer–, pero no algo propio del concupiscible, a no ser como principio o término; como si se dijera que la ira es el apetito de la venganza porque a ella le precede la tristeza.

ARTÍCULO 3

Si el irascible y el concupiscible están sólo en el apetito inferior o también en el superior[28]

Parece que están también en el superior.

OBJECIONES

1. El apetito superior se extiende a más cosas que el apetito inferior, ya que se refiere tanto a las corporales como a las espirituales. Luego, si el apetito inferior se divide en dos potencias –a saber, irascible y concupiscible–, con mayor razón se debe dividir el superior.

---

[28] *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 5; *In de anima*, III, lect. 14.

2. Toda potencia que está en el alma por ella misma, pertenece a la parte superior, pues las potencias inferiores son comunes al alma y al cuerpo. Pero el irascible y el concupiscible están en el alma por ella misma, por lo cual se dice en *De spiritu et anima*[29]: "el alma tiene estas potencias antes de que se una al cuerpo, si en verdad le son naturales y no son otra cosa que ella; y toda la sustancia del alma consiste plena y perfectamente en estas tres, esto es: en la razonabilidad, concupiscibilidad e irascibilidad". Luego el irascible y el concupiscible pertenecen al apetito superior.

3. Según el Filósofo[30] en *De anima* y en *Metaphysica*, solo la parte del alma racional es separable del cuerpo. Pero el irascible y el concupiscible permanecen en el alma separada del cuerpo, como se dice en el libro *De spiritu et anima*[31]. Luego el irascible y el concupiscible pertenecen a la parte racional.

4. La imagen de la Trinidad se debe buscar en la parte superior del alma. Pero según algunos se asigna la imagen a lo racional, lo irascible y lo concupiscible. Luego el irascible y el concupiscible pertenecen a la parte superior.

5. Se dice que la caridad está en el concupiscible, y la esperanza en el irascible. Pero la caridad y la esperanza no están en el apetito sensitivo que no puede extenderse a lo inmaterial. Luego el irascible y el concupiscible no están sólo en el apetito inferior, sino también en el superior.

6. Se llaman 'potencias humanas' aquellas que tiene el hombre por encima de los demás animales y que pertenecen a la parte superior del alma. Pero los maestros distinguen dos irascibles –el humano y el no humano–, y de modo semejante el concupiscible. Luego las potencias señaladas no están sólo en el apetito inferior sino también en el superior.

7. Las operaciones de las potencias sensitivas tanto aprehensivas como apetitivas no permanecen en el alma separada porque se ejercen mediante los órganos del cuerpo; de otro modo el alma sensible de los animales sería incorruptible, puesto que podría tener su operación por sí misma. Pero en el alma separada permanece el gozo y la tristeza, el amor y el temor, y otras cosas semejantes que se atribuyen al irascible y al concupiscible. Luego el irascible y el concupiscible no están sólo en la parte sensitiva, sino también en la intelectiva.

---

[29] *De spiritu et anima*, c. 13 (PL 40, 789).

[30] Aristóteles, *De anima*, II, 2, 413 b 25; *Metaphysica*, XII, 3, 1070 a 24.

[31] *De spiritu et anima*, c. 15 (PL 40, 791).

EN CONTRA

Tanto el Damasceno[32] como Gregorio Niseno[33] y el Filósofo[34] establecen que ellas están sólo en el apetito sensible.

SOLUCIÓN

Como el acto de las partes apetitivas presupone el acto de las aprehensivas, también la distinción de las potencias apetitivas entre sí, de algún modo es semejante a la distinción de las aprehensivas. Pero entre las potencias aprehensivas hay una, la aprehensiva superior, que es una e indivisa y por relación a ella se distinguen las aprehensivas inferiores. Pues conocemos con una potencia intelectiva todos los sensibles en cuanto a sus naturalezas, respecto de las cuales se distinguen las potencias sensitivas. Por eso, según San Agustín[35], en el exterior es distinto lo que ve y lo que oye, pero, en el interior, es lo mismo según el entendimiento. Y de modo semejante sucede en las apetitivas, ya que la apetitiva superior es una respecto de todos los apetecibles, aunque las apetitivas inferiores se distinguen por relación a los diversos apetecibles.

El porqué de ambas partes es que la potencia superior tiene un objeto universal, pero las potencias inferiores tienen objetos particulares. Pero muchas cosas que convienen de suyo a los particulares, se refieren a lo universal de modo accidental. Y por eso, como la diferencia accidental no varía la especie, sino sólo la diferencia que es de suyo [*per se*], hay potencias inferiores distintas según la especie donde la potencia superior permanece indivisa. Como es claro que el objeto del entendimiento es el qué [*quid*], por lo que la misma potencia del entendimiento se extiende a todas las cosas que tienen esencia o *quididad* [*quiditatem*], y no se diversifica por otras diferencias que no varían lo propio de la *quididad*. Pero como el objeto del sentido es el cuerpo, el cual tiene por naturaleza mover al órgano del sentido, conviene que se diversifiquen las potencias sensitivas según el modo diverso de mover. Por eso una potencia es la vista y otra distinta el oído, ya que el color mueve al sentido de un modo y el sonido de otro. De modo semejante sucede también en cuanto a las potencias apetitivas, pues el objeto del apetito superior –como queda dicho más arriba[36]–, es el bien en sentido absoluto, pero el objeto del apetito inferior es la realidad útil de algún modo al animal. Ahora bien, lo arduo y lo deleitable no son convenientes al

---

32 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 12 (PG. 94, 928 C; Bt 119).

33 Mejor: Nemesio, *De natura honinis*, c. 16 (PG 40, 672 B; Bd 76) y c. 17 (PG 40, 676 B; Bd 77).

34 Aristóteles, *De anima*, III, 9, 432 b 6.

35 San Agustín, *De Trinitate*, XV, c. 10 (PL 42, 1071).

36 Cfr. *supra*, a. 1.

animal por lo mismo, como queda claro de lo dicho[37]. Por tanto, esto diversifica esencialmente al objeto del apetito inferior, pero no al objeto del apetito superior, que tiende al bien absoluto de todos los modos.

Pero debe saberse que como el entendimiento tiene alguna operación que versa sobre lo mismo sobre lo que actúan los sentidos, pero de modo más alto –ya que conoce universal e inmaterialmente lo que el sentido conoce material y particularmente–, así, también el apetito superior tiene una operación que versa sobre lo mismo que la de los apetitos inferiores, aunque de modo más alto. Pues los apetitos inferiores tienden a sus objetos materialmente y con alguna pasión corporal, pasiones a las que también se impone el nombre de irascible y concupiscible. Ahora bien, el apetito superior tiene algunos actos semejantes al apetito inferior, aunque sin ninguna pasión. Y así, las operaciones del apetito superior obtienen alguna vez el nombre de pasiones; como la voluntad de venganza se llama ira y el descanso de la voluntad en algo amable se llama amor. Y en consecuencia, la misma voluntad que produce estos actos se llama alguna vez irascible y concupiscible, pero no propiamente, sino por cierta semejanza. Y no se la denomina así, sin embargo, porque en la voluntad haya potencias distintas, semejantes al irascible y al concupiscible.

RESPUESTAS

1. Aunque el apetito superior se refiere a muchas más cosas que el inferior, no obstante, dado que tiene por objeto propio el bien universal, no se divide en muchas potencias.

2. Aquel libro no es de San Agustín ni conviene tomarlo como autoridad. Con todo se puede decir que o bien habla del irascible y del concupiscible metafóricamente, o bien habla en cuanto al origen de las potencias, pues todas las potencias, incluso las sensitivas, fluyen de la esencia del alma.

3. Acerca de las potencias sensitivas del alma hay una doble opinión: unos dicen que ellas permanecen en el alma separada según su esencia; y otros, en cambio, que permanecen en la esencia del alma como en su raíz. Y de cualquiera de los modos, el irascible y el concupiscible no permanecen de modo distinto a como permanecen las otras potencias sensitivas. Por tanto, también se dice en el libro señalado[38] que el alma separada del cuerpo lleva consigo el sentido y la imaginación.

4. San Agustín[39] en *De Trinitate* investiga muchos modos de trinidad en nuestra alma, en los cuales hay cierta semejanza de la Trinidad increada, aunque

---

37 Cfr. *supra*, a. 2.

38 *De spiritu et anima*, c. 15 (PL 40, 791).

39 San Agustín, *De Trinitate*, XI, c. 2-5 (PL 42, 985-992).

la verdadera razón de imagen esté sólo en la mente. Y en virtud de dicha semejanza, algunos ponen la imagen en lo racional, lo irascible y lo concupiscible, aunque esto no se exprese con propiedad.

5. La caridad y la esperanza propiamente hablando no están en el irascible y en el concupiscible, ya que el amor de la caridad y la expectación de la esperanza son sin pasión. Pero se dice que la caridad está en el concupiscible en cuanto que está en la voluntad en la medida que tiene actos semejantes al concupiscible. Y por una razón semejante se dice que la esperanza está en el irascible.

6. El irascible y el concupiscible no se llaman humanos o racionales por esencia, como si perteneciesen a la parte superior, sino por participación, en la medida en que obedecen a la razón y participan de sudirección, según afirma el Damasceno[40].

7. El gozo y el temor, que son pasiones, no permanecen en el alma separada, ya que se realizan con inmutación corporal. Pero sí permanecen en ella actos de la voluntad semejantes a aquellas pasiones.

ARTÍCULO 4

Si la sensualidad obedece a la razón[41]

Parece que no.

OBJECIONES

1. En *Romanos* (7, 19) se dice "pues no hago lo que quiero; sino que el mal que odio eso hago". Pero esto se dice, como expone cierta *Glossa*[42], por el movimiento de la sensualidad. Luego la sensualidad no obedece ni a la voluntad ni a la razón.

2. Allí mismo (sobre *Rom.,* 7, 23) se dice: "veo otra ley en mis miembros que repugna a la ley de mi mente"[43] etc. Pero esta ley es la concupiscencia. Luego repugna a la ley de la mente, esto es, a la razón, y de ese modo no la obedece.

---

40 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 12 (PG 94, 928 C; Bt 119).

41 *Summa Theologiae*, I, q. 81, a. 3; I-II, q. 17, a. 7; *In Ethicam*, I, lect. 20.

42 Mejor: *Glossa interlineal* sobre *Romanos*, 7, 20.

43 *Glossa* de Pedro Lombardo sobre *Romanos*, 7, 23 (PL 191, 1430 C).

3. Tal como se ordenan las potencias aprehensivas entre sí, así también las apetitivas. Pero el entendimiento no tiene en su potestad los actos de los sentidos externos, pues no vemos ni oímos todo lo que el entendimiento decide. Luego tampoco los movimientos de la sensualidad están en la potestad del apetito racional.

4. Lo natural no se somete en nosotros a la razón. Pero la sensualidad tiende con ímpetu natural hacia su apetecible. Luego el movimiento de la sensualidad no se somete a la razón.

5. Los movimientos de la sensualidad son las pasiones del alma, para las cuales se requieren determinadas disposiciones del cuerpo –según determina Avicena[44]–, como para la ira, la sangre cálida y sutil o para el gozo la sangre templada. Pero la disposición corporal no se somete a la razón. Luego tampoco se somete el movimiento de la sensualidad.

EN CONTRA

El Damasceno[45] dice que el irascible y el concupiscible participan de algún modo de la razón, ya que son partes de la sensualidad. Luego también el movimiento de la sensualidad está en la potestad de la razón. Esto mismo se sigue de las sentencias del Filósofo[46] en *Ethica* y de Gregorio Niseno[47].

SOLUCIÓN

En el orden de los móviles y de los motores hay que llegar a algo primero que se mueva a sí mismo, por el cual se mueva lo que no se mueve por sí mismo, dado que todo lo que es por otro se reduce a lo que es por sí, como se afirma en *Physica*[48]. Por lo cual, como la voluntad se mueve a sí misma porque es dueña de su acto, conviene que las demás potencias que no se mueven a sí mismas, se muevan de algún modo por ella. Pero cualquiera de las otras potencias participa de su movimiento en la medida en que le es más próxima. Por eso, las mismas potencias apetitivas inferiores obedecen a la voluntad en cuanto a sus actos principales, puesto que son lo más cercano a ella, pero otras más remotas, como la nutritiva y la generativa, se mueven por la voluntad en cuanto a algunos de sus actos exteriores.

---

44 Cfr. Avicena, *De anima*, IV, c. 6 (fol. 21^{vb}).

45 Cfr. San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 12, (PG 94, 928 C; Bt 119).

46 Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 13, 1102 b 30.

47 Mejor: Nemesio, *De natura hominis*, c. 16 (PG 40, 672 B; Bd 76); c. 17 (PG 40, 676 B; Bd 77).

48 Cfr. Aristóteles, *Physica*, VIII, 5, 256 a 4 ss.

Sin embargo, las potencias apetitivas inferiores –a saber, la irascible y la concupiscible–, se someten a la razón de un triple modo: el primero, por parte de la misma razón; pues como la misma realidad considerada bajo diversas condiciones puede volverse tanto deleitable como horrible, la razón pone frente a la sensualidad, mediante la imaginación, alguna realidad bajo la índole de lo deleitable o entristecible según lo ve ella, y así la sensualidad se mueve al gozo o a la tristeza. Y por esto dice el Filósofo[49] en *Ethica* que la razón persuade "hacia lo mejor". El segundo, por parte de la voluntad: pues en las potencias ordenadas y unidas entre sí, el movimiento intenso en una de ellas –y principalmente en la superior–, redunda en otra; por eso, como el movimiento de la voluntad mediante la elección se dirige hacia algo, también el irascible y el concupiscible siguen el movimiento de la voluntad. Debido a ello se dice en *De anima*[50] que el apetito mueve al apetito, a saber, el superior al inferior, como la esfera a la esfera en los cuerpos celestes. El tercero, por parte de la potencia motiva que ejecuta; pues así como el avanzar en el ejército hacia la batalla depende del imperar del general, así en nosotros la potencia motiva sólo mueve a los miembros por el imperio de aquello que es superior en nosotros –a saber, la razón–, sea cual sea el movimiento en las potencias inferiores. Así, la razón reprime al irascible y al concupiscible para que no procedan hacia su acto exterior; por eso cual se dice en el *Génesis* (4, 7): "sometido a ti estará su apetito".

Y así queda claro que el irascible y el concupiscible están sometidos a la razón, y de modo semejante también la sensualidad, aunque el nombre de sensualidad pertenezca a estas potencias no en cuanto participan de la razón, sino según la naturaleza de la parte sensitiva. Por ello, que la sensualidad subyace a la razón no se afirma en sentido tan propiamente a como se dice del irascible y del concupiscible.

RESPUESTAS

1. La expresión del Apóstol se entiende en la medida en que no está totalmente en nuestra potestad impedir todos los movimientos desordenados de la sensualidad, aunque sí podamos impedir algunos, como es claro por lo dicho[51].

2. La sensualidad, en sí misma considerada, se opone a la razón. Sin embargo, la razón puede reprimirla, como queda claro por lo dicho.

3. También las potencias inferiores aprehensivas obedecen a las superiores, como es claro en la imaginación y en otros sentidos internos. Pero el hecho de que los sentidos externos no obedezcan al entendimiento sucede porque el sen-

---

[49] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 13, 1102 b 15.

[50] Cfr. Aristóteles, *De anima*, III, 11, 434 a 13.

[51] Cfr. *supra*, q. 24, a. 12.

tido externo necesita de realidad sensible para sentir, sin la cual no puede pasar al acto.

4. La potencia apetitiva inferior sólo tiende naturalmente hacia alguna realidad después de que ésta se le proponga como objeto propio, como es claro por lo dicho[52]. Por lo cual, como es propio de la potestad de la razón proponer una y la misma realidad bajo diversas razones –por ejemplo, algún alimento como deleitable y como mortífero–, puede mover a la sensualidad en modos diversos.

5. La disposición corporal que pertenece a la complexión del cuerpo no está sometida a la razón. Pero esto no es un requisito necesario para que las pasiones antes señaladas estén en acto, sino para que el hombre sea capaz de ellas. No obstante, la actual transmutación del cuerpo –por ejemplo la subida de sangre alrededor del corazón, o algo semejante–, que acompaña en acto a las pasiones de esta clase, sigue a la imaginación, y por esto se somete a la razón.

ARTÍCULO 5

Si puede haber pecado en la sensualidad[53]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Según San Agustín[54] "sólo se peca con la voluntad". Pero la sensualidad se distingue de la voluntad. Luego en la sensualidad no hay pecado.

2. [Falta la segunda objeción].

3. En el alma separada permanecen los pecados. Pues la sensualidad no permanece en el alma separada, ya que es potencia del compuesto, pues su acto se ejerce mediante el cuerpo; y "tal como es la potencia, así es su acto" según el Filósofo[55] en *De somno et vigilia*. Luego en la sensualidad no hay pecado.

---

52 Cfr. *supra*, a. 1.

53 *In III Sententiarum*, d. 24, q. 3, a. 2; *Summa Theologiae*, I-II, q. 74, a. 3-4; *Quaestiones Disputatae De malo*, q. 7 a. 6; *Quodlibetum* IV, q. 11, a. 1.

54 San Agustín, *De duabus animabus*, c. 10, (PL 42, 103 y 104).

55 Aristóteles, *De somno et vigilia*, 1, 454 a 8.

4. Según San Agustín[56] en *De civitate Dei*, hay algo que actúa y no padece, como Dios, y en esto no hay pecado; hay algo que actúa y padece, a saber, la voluntad, y en ésta consta que hay pecado; y hay algo que padece y no actúa, como la sensualidad. Luego tampoco en ella hay pecado.

5. Mas podría decirse que en la sensualidad puede haber pecado por el hecho de que la razón puede impedir su movimiento. Pero en contra, en el hecho de que la razón puede impedir y no impide se designa que se ha dado el consentimiento de la razón, el cual, sin duda, no basta para el pecado, como no basta para el mérito sin el consentimiento expreso; pues Dios está más inclinado a tener misericordia que a castigar, como dice cierta *Glossa*[57] sobre el principio de *Jeremías*. Luego tampoco por esta razón se puede decir haya pecado que en la sensualidad.

6. "Nadie peca en eso que no puede evitar"[58]. Pero no podemos evitar que los movimientos de la sensualidad estén desordenados: pues, como dice San Agustín[59], ya que el hombre no quiere evitar el mal cuando puede, "le ha sido otorgado en contra el que no pueda cuando quiera". Luego en la sensualidad no hay pecado.

7. Cuando el movimiento de la sensualidad está en algo lícito no hay pecado, como cuando el cónyuge se vuelve hacia su esposa. Pero la sensualidad no discierne entre lo lícito y lo ilícito. Luego tampoco cuando se mueve hacia lo ilícito habrá pecado.

8. La virtud y el vicio son contrarios. Pero la virtud no puede estar en la sensualidad. Luego tampoco el vicio.

9. Hay pecado en aquello a lo que se le imputa. Pero no se le imputa pecado a la sensualidad, sino a la voluntad, ya que aquélla no es dueña de su acto. Luego no hay pecado en la sensualidad.

10. Lo material en el pecado mortal puede estar en la sensualidad, mas no decimos tampoco que allí hay pecado mortal porque no está en ella lo formal del pecado mortal. Pero lo formal en el pecado venial –a saber, la privación del orden debido– no está en la sensualidad sino en la razón, para quien lo propio es ordenar. Luego no hay pecado venial en la sensualidad.

11. Si el ciego que es conducido por quien ve cae en la fosa, no es pecado del ciego, sino de quien ve. Luego como la sensualidad es como ciega respecto

---

[56] San Agustín, *De civitate Dei*, V, c. 9 (PL 41, 151).

[57] Cfr. *Glossa ordinaria super Ieronimus,* prólogo (PG 13, 255A).

[58] San Agustín, *De duabus animabus*, c. 10 (PL 42, 103), c. 11 (PL 42, 105), y *De libero arbitrio*, III, c. 18 (PL 32, 1295).

[59] San Agustín, *De libero arbitrio*, III, c. 18 (PL 32, 1296).

de las cosas divinas, si cae en algo ilícito, el pecado no será suyo, sino de la razón que debe regirla.

12. Como la sensualidad en cierto modo es regida por la razón, así también los miembros exteriores, en los cuales, sin embargo, no decimos que haya pecado. Luego tampoco lo hay en la sensualidad.

13. La disposición y la forma están en el mismo sujeto, ya que el acto de las potencias activas están en el sujeto paciente y dispuesto. Pero el pecado venial es una disposición hacia el mortal. Luego como no puede haber pecado mortal en la sensualidad, entonces tampoco el venial.

14. El acto de la fornicación es más cercano a la sensualidad que a la razón. Luego si en la sensualidad puede haber pecado, sería pecado mortal, a saber, el de fornicación. Lo cual, como es falso, parece que en ella no puede haber pecado.

EN CONTRA

1. San Agustín[60] afirma que "hay algún vicio cuando la carne desea en contra del espíritu". Pero esta concupiscencia de la carne pertenece a la sensualidad. Luego en ella puede haber pecado.

2. El Maestro[61] dice en *Sententiae* que en la sensualidad hay pecado venial.

SOLUCIÓN

El pecado no es sino un acto que carece del recto orden que debería tener. Y así se atribuye el pecado a aquellas cosas que son según la naturaleza y a las que son según el arte, como dice el Filósofo[62] en *Physica*. Pero se da el pecado moral cuando el acto que carece de ese orden es moral. Y un acto es moral porque de algún modo está en nuestra mano, y así se le debe o alabanza o vituperio. Y por esto, aquel acto que está de modo perfecto bajo nuestra potestad, es perfectamente moral, y en él puede darse la perfecta razón de pecado moral, como son los actos que la voluntad ejerce o impera. Ahora bien, el acto de la sensualidad no está perfectamente en nuestra potestad porque es anterior al juicio de la razón. Sin embargo, de algún modo está en nuestra potestad en la medida en que la sensualidad se somete a la razón, como es claro por lo señalado[63], y debido esto su acto pertenece al género de los actos morales, pero imperfectamente. Por lo cual en la sensualidad no puede haber pecado mortal –porque es pecado per-

---

60 San Agustín, *De civitate Dei*, XIX, c. 4 (PL 41, 629).

61 Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 9 y 12.

62 Aristóteles, *Physica*, II, 8, 199 a 33.

63 Cfr. *supra*, a. 4.

fecto–, sino sólo venial, ya que en él se encuentra una razón imperfecta de pecado moral.

RESPUESTAS

1. El sujeto de algo es doble, a saber, primario y secundario; como la superficie es el sujeto primario del color y el cuerpo es el secundario, en cuanto que está bajo la superficie. De modo semejante hay que decir que el sujeto primario del pecado es la voluntad. Pero la sensualidad es sujeto del pecado en cuanto que participa de la voluntad de algún modo.

2. El acto de la sensualidad está en nosotros de algún modo no por la naturaleza de la sensualidad, sino porque las potencias de la sensualidad son racionales por participación.

3. Las señales de los pecados permanecen en la conciencia sean cuales fueren las potencias con las que se hubiesen cometido. Por eso, el pecado de sensualidad sí puede permanecer pese a que la sensualidad no permanece completamente del modo antes señalado. Pero esto, a saber, que la sensualidad permanezca, debe ser discutido en otro lugar[64].

4. Aunque el actuar no es propio de la sensualidad considerada en sí misma, sin embargo, le pertenece en cuanto que participa en cierto modo de la razón.

5. No se afirma que el pecado esté en la sensualidad a causa del consejo interpretativo de la razón. Pues cuando el movimiento de la sensualidad precede al juicio de la razón no hay consenso ni interpretativo ni expreso. Pero porque la sensualidad puede quedar sometida a la razón, su acto, aunque preceda a la razón, tiene carácter de pecado. Mas debe saberse que si bien alguna vez el consenso interpretado basta para pecar, sin embargo, no es necesario que sea suficiente para merecer, pues se requieren muchas más cosas para el bien que para el mal, ya que el mal surge debido a defectos singulares, pero el bien surge de una causal total e íntegra, como dice Dionisio en *De divinis nominibus*[65].

6. Es claro que podemos evitar sin duda muchos pecados de sensualidad, aunque no todos, por lo que se ha dicho en otra cuestión[66].

7. Cuando uno accede a su mujer por concupiscencia –con tal que no exceda los límites del matrimonio–, hay pecado venial. Por eso es evidente que el mismo movimiento de la concupiscencia en la unión conyugal que precede al juicio de la razón es pecado venial. Pero cuando por la razón se determina que es lícito desear, aunque también la sensualidad arrastre hacia ello, no habrá ningún pecado.

---

64 Cfr. Tomás de Aquino, *De anima*, a. 19.

65 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, §30 (PG 3, 729C; Dion. 298).

66 Cfr. *supra*, q. 24, a. 12.

8. La virtud moral está en las potencias de la sensualidad, esto es, en el irascible y en el concupiscible, como muestra el Filósofo en *Ethica*[67], donde dice que la templanza y la fortaleza están en la parte irracional. Pero ya que la sensualidad denomina estas potencias por la inclinación natural del sentido, que es contraria a la razón, y no en cuanto participan de la razón, por eso se dice con más propiedad que el vicio esté en la sensualidad y la virtud en el irascible y en el concupiscible. Ahora bien, el pecado que está en la sensualidad no es contrario a la virtud. Por eso el argumento no concluye.

9. Todo pecado se le imputa al hombre en cuanto tiene voluntad. Y sin embargo se dice que el pecado está de algún modo en aquella potencia cuyo acto es deforme.

10. Lo material en el pecado mortal se puede tomar de tres modos: el primero, como el objeto es materia del acto, y así la materia del pecado mortal está alguna vez en la sensualidad –como cuando alguien consiente en el deleite de la sensualidad–. Del segundo modo, como el acto exterior se dice material respecto del acto interior –que es lo formal en el pecado mortal–, de modo que el acto exterior y el interior constituyen un único pecado; y por este modo también el acto de la sensualidad puede ser considerado como lo material en el pecado mortal. De un tercer modo lo material en el pecado mortal es la conversión al bien mutable como al fin; pero lo formal es la aversión al bien inmutable. Así, lo que es material en el pecado mortal no puede estar en la sensualidad. Y no se sigue que si no puede haber ahí pecado mortal, no haya pecado venial, por lo señalado antes.

11. Se dice que el pecado está en la sensualidad no porque se le atribuya a ella, sino porque se comete mediante su acto. Pero se le imputa al hombre en cuanto el acto está bajo su potestad.

12. Los miembros exteriores son sólo movidos. Pero las potencias apetitivas inferiores son las que mueven a semejanza de la voluntad. Por eso, en cuanto participan de algún modo de la voluntad, pueden ser sujeto de pecado.

13. Hay una doble disposición: según la primera, el paciente se dispone a recibir la forma –y tal disposición está en el mismo sujeto junto con la forma–. La segunda es aquella por la que el agente se dispone a actuar y de ésta no es verdad decir que esté en el mismo sujeto junto con la forma a la que se dispone. Pero de este modo la disposición que se encuentra en la sensualidad es venial respecto del pecado mortal que está en la razón, pues la sensualidad es como el agente en el pecado mortal en cuanto que inclina la razón a pecar.

14. El acto de la fornicación, aunque es más cercano al concupiscible que a la razón en virtud de su objeto, sin embargo, es más cercano a la razón en virtud

---

[67] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 13, 1117 b 23.

del imperio; pues los miembros exteriores sólo se aplican al acto por el imperio de la razón. Por eso en ellos puede haber pecado mortal, pero no en el acto de la sensualidad que precede al juicio de la razón.

ARTÍCULO 6

Si la sensualidad del concupiscible está más corrompida y afectada que la del irascible[68]

Parece que no.

OBJECIONES

1. La corrupción y la infección o afectación [*infectio*] de la naturaleza humana vino del pecado original. Pero el pecado original está en la esencia del alma como en su sujeto, como dicen algunos, por el hecho de que el alma lo contrae por su unión al cuerpo, al cual se une mediante su esencia. Luego, como todas las potencias se aproximan de igual modo a la esencia del alma –en cuanto están radicadas en ella–, parece que la infección y la corrupción no están más en el concupiscible que en el irascible y en otras potencias.

2. Por la corrupción de la naturaleza en nosotros se da cierta inclinación al pecado. Pero los pecados del apetito irascible son más graves que los del concupiscible, ya que según San Gregorio[69] los pecados espirituales son de mayor culpa que los carnales. Luego el apetito irascible está más corrompido que el concupiscible.

3. Debido la corrupción de la naturaleza en nosotros, en el alma hay movimientos súbitos. Pero los movimientos del apetito irascible parecen ser más súbitos que los del concupiscible, pues el apetito irascible se mueve con cierta fuerza de ánimo, pero el concupiscible con cierta debilidad de ánimo. Luego el apetito irascible está más corrompido que el concupiscible.

4. Aquella corrupción e infección de la que hablamos es la corrupción de la naturaleza y se transmite por generación. Pero los pecados del apetito irascible son "más naturales" y se transmiten más de los padres a los hijos que los peca-

---

[68] *In II Sententiarum*, d. 31, q. 2, a. 2; *Summa Theologiae*, I-II, q. 83, a. 4; *Quaestiones Disputatae De malo*, q. 4, a. 2, ad12; a. 5, ad1.

[69] Cfr. San Gregorio Magno, *Moralia*, XXXIII, c. 12, (PL 76, 688 B).

dos del concupiscible, como dice el Filósofo[70] en *Ethica*. Luego el apetito irascible está más corrompido que el concupiscible.

5. La corrupción que hay en nosotros proviene del pecado de los primeros padres. Pero el primer pecado de los primeros padres fue de soberbia o de exaltación, que está en el apetito irascible. Luego también en nosotros el apetito irascible está más corrompido e infectado que el concupiscible.

EN CONTRA

1. Donde hay mayor torpeza, hay mayor corrupción e infección. Pero según el Filósofo[71] en *Ethica*, el incontinente de concupiscencia es más torpe que el incontinente de ira. Luego el apetito concupiscible está más corrompido e infectado que el irascible.

2. Estamos más corrompidos allí donde resistimos con mayor dificultad. Pero es más difícil luchar contra la voluptuosidad –la cual pertenece al apetito concupiscible–, que contra la ira, como es claro por el Filósofo[72] en *Ethica*. Luego estamos más corrompidos en el apetito concupiscible que en el irascible.

SOLUCIÓN

La corrupción y la infección del pecado original difieren en que la infección pertenece a la culpa y la corrupción a la pena. Ahora bien, se dice que hay una doble la culpa original en alguna potencia del alma: una, esencialmente; la otra, causalmente. Está esencialmente, sin duda, o bien en la misma esencia del alma o en la parte intelectiva, donde estaba la justicia original de la que se privó por el pecado original. Y está causalmente en aquellas potencias que miran al acto de la generación humana, por el cual se transmite el pecado original. La potencia generativa atiende efectivamente a este acto como aquello a lo que persigue; la potencia concupiscible atiende a él como aquello imperado por la razón de deleite; el sentido del tacto atiende a él como al deleite que percibe. Y por eso, esta infección se atribuye entre los sentidos al tacto, entre las potencias apetitivas al concupiscible, entre todas las potencias del alma a la generativa, la cual se considera estar infectada y corrompida.

Pero la corrupción del alma de la que hablamos debe ser considerada al modo de la corrupción corporal que tiene lugar porque, suprimido lo que une las partes contrarias singulares, ellas tienden hacia aquello que les conviene según su naturaleza, y así ocurre la disolución del cuerpo. De modo semejante, eliminada la justicia original, por la que la razón mantenía enteramente sujetas a ella a las potencias inferiores en el estado de inocencia, cada una de las potencias

---

70 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 7, 1149 b 6.

71 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 7, 1149 b 1.

72 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 2, 1105 a 7.

inferiores tiende hacia lo que le es propio –a saber, el apetito concupiscible al deleite, el irascible a la ira y otras cosas semejantes–. Por lo cual el Filósofo[73] en *Ethica* compara de este modo las partes del con las partes disgregadas del cuerpo. Pero así como no se dice que haya corrupción corporal en el alma –porque, retirada ella, se disuelve el cuerpo–, sino en el cuerpo disuelto, así este tipo de corrupción se da en las potencias sensitivas –en cuanto que son llevadas a diversas cosas al quedar privadas de la continencia de la razón–, pero no en la misma razón, salvo cuando también ella misma, separada de Dios, queda privada de su propia perfección. Y por esto, en la medida en que alguna de las potencias inferiores más se aleja de la razón, tanto más corrompida está. Así, como el irascible es más cercano a la razón, como participando en algo del movimiento de la razón –según el Filósofo[74] en *Ethica*–, estará menos corrompido el irascible que el concupiscible.

RESPUESTAS

1. Aunque todas las potencias estén radicadas en la esencia del alma, sin embargo, algunas fluyen de la esencia del alma antes que otras y se refieren de diversa manera a la causa del pecado original. Y así, la corrupción y la infección del pecado original no es semejante para todas ellas.

2. Dado que el movimiento de la razón es más participado en el apetito irascible que en el concupiscible, los pecados del irascible son más graves, pero los pecados del concupiscible son más torpes. Pues la misma discreción de la razón aumenta la culpa, al igual que también la ignorancia la atenúa. Pero alejarse de la razón –en la que radica la dignidad humana– es propio de la torpeza; por eso, es evidente que el concupiscible está más corrompido porque se separa más de la razón.

3. El movimiento del apetito irascible y del concupiscible se puede considerar de dos maneras; a saber, en el apetecer y en el ejercer. En el apetecer es más súbito el movimiento del concupiscible que el del irascible, ya que el irascible se mueve como deliberando y comparando la venganza que se intenta con la injuria recibida, casi silogizando –como se dice en *Ethica*[75]–. Pero el apetito concupiscible se mueve a la fruición por la sola aprehensión deleitable, como allí mismo se dice[76]. Sin embargo, en el ejercer, el movimiento del irascible es más súbito que el del concupiscible porque el irascible actúa con cierta fortaleza y confianza, mientras que el concupiscible tiende insidiosamente a alcanzar el

---

73 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 13, 1102 b 18.

74 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 7, 1149 b 1.

75 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 7, 1149 a 33.

76 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 7, 1149 a 35.

propósito con cierta debilidad. Por eso dice el Filósofo[77] en *Ethica* que "el iracundo no es insidioso sino manifiesto, pero la concupiscencia es insidiosa", e introduce el verso de Homero que expresa: "lo venéreo es engañoso y su atadura cambiante", significando el engaño por el que Venus roba el entendimiento incluso del que sabe mucho.

4. Algo se dice natural de dos modos: uno, en cuanto a la naturaleza de la especie; el otro, en cuanto a la naturaleza del individuo. En cuanto a la naturaleza de la especie, los pecados del apetito concupiscible son más naturales que los pecados del irascible, por eso el Filósofo[78] dice en *Ethica* que el placer "se alimenta en todos nosotros como contemporáneo a la vida desde la niñez". Pero en cuanto a la naturaleza del individuo, son más naturales los pecados del irascible. Y esto porque si se considera el movimiento del apetito sensible por parte del alma, el concupiscible tiende más naturalmente hacia su objeto, de modo que es más natural y conveniente en cuanto a sí mismo –pues se trata del alimento y de la bebida y otras cosas semejantes por las que se conserva la naturaleza–. Y si se considera este tipo de movimiento por parte del cuerpo, hay mayor cambio y conmoción corporal por el movimiento de la ira que de la concupiscencia, hablando por lo general y proporcionalmente. Y por esto, la complexión corporal –en la que generalmente los hijos se asemejan a los padres–, ayuda más para el dominio de la ira que para el dominio de la concupiscencia. Así, los hijos imitan a los padres más en los pecados de la ira que en los pecados de concupiscencia, pues lo que procede de la parte del alma se refiere a la especie, pero lo que proviende de una determinada complexión del cuerpo es más propio del individuo. Sin embargo, el pecado original es pecado de toda la naturaleza humana, por lo cual es evidente que el argumento no concluye.

5. La corrupción se da en nosotros según un orden contrario al de Adán, ya que en Adán el alma corrompió el cuerpo, y la persona la naturaleza. Pero en nosotros es al revés. Por eso, aunque el pecado de Adán perteneciese antes al irascible, sin embargo, la corrupción en nosotros es más propia del concupiscible.

---

77 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 7, 1149 b 14-17.

78 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 2, 1105 a 1.

ARTÍCULO 7

Si la sensualidad en esta vida puede curarse de esta corrupción[79]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. La señalada corrupción se llama *fomes*. Pero se dice que la bienaventurada Virgen también en esta vida fue totalmente liberada del *fomes*, principalmente tras la concepción del Hijo de Dios. Luego la sensualidad en esta vida es curable.

2. Todo aquello que obedece a la razón es susceptible de la rectitud de la razón. Pero las potencias de la sensualidad –a saber, la irascible y la concupiscible– obedecen a la razón, como queda claro por lo señalado[80]. Luego la sensualidad es susceptible de la rectitud de la razón y de este modo puede ser curada de la corrupción contraria.

3. La virtud se opone al pecado. Pero en la sensualidad puede haber virtud pues como dice el Filósofo[81] en *Ethica*, la templanza y la fortaleza están en la parte irracional. Luego la sensualidad puede curarse en esta vida de la corrupción del pecado.

4. A la corrupción de la sensualidad le es propio originar movimientos desordenados, los cuales constituyen la concupiscencia depravada. Pero el hombre templado no tiene concupiscencias de este tipo y en eso se del continente, quien sí las tiene pero no las sigue –como es claro en *Ethica*[82]–. Luego la sensualidad puede curarse totalmente en esta vida.

5. Si esta corrupción es incurable, o bien es por parte del que cura, o bien por parte de la medicina, o bien por parte de la enfermedad, o bien por parte de la naturaleza a sanar. Pero no puede ser por parte del que cura –esto es, Dios– porque es omnipotente. Tampoco por parte de la medicina, ya que como es claro en *Romanos* (5, 15), el don de Cristo es más virtuoso que el pecado de Adán, por el cual es introducida esta corrupción. No lo es por parte de la enfermedad, ya que es contraria a la naturaleza, puesto que no estaba instituida en la naturaleza. Y tampoco por parte de la naturaleza a sanar, pues sería útil eliminar esta

---

79 *Summa Theologiae*, I-II, q. 74, a. 3, ad2.

80 Cfr. *supra*, a. 4.

81 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 13, 1117 b 23.

82 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 11, 1152 a 1.

enfermedad, ya que por ella el hombre está preparado para hacer el mal y es tardo para el bien. Luego la sensualidad es curable en esta vida.

EN CONTRA

1. La necesidad de pecar, al menos venialmente, sigue a la necesidad de morir. Pero en esta vida no se suprime la necesidad de morir. Luego tampoco la necesidad de pecar venialmente, ni la corrupción de la sensualidad, de la cual procede la necesidad antes señalada.

2. Si la sensualidad fuese curable en esta vida, se curaría principalmente por los sacramentos de la Iglesia que son las medicinas espirituales. Pero ella permanece aún después de que se hayan recibido los sacramentos, lo cual es manifiesto por experiencia. Luego la sensualidad no es curable en esta vida.

SOLUCIÓN

La sensualidad en esta vida sólo puede curarse por un milagro. La razón de ello es porque lo que es natural sólo puede ser modificado por la virtud sobrenatural. Pero la corrupción de este estilo –por la que se dicen corrompidas las partes del alma– se deriva en cierto modo de la inclinación de la naturaleza. Pues el que al hombre en el primer estado se le diera que la razón sujetase totalmente a las potencias inferiores, y el alma al cuerpo, no fue gracias a los principios naturales, sino a la justicia original sobreañadida por liberalidad divina. Por eso, suprimida la justicia por el pecado, el hombre volvió al estado que le era conveniente según sus principios naturales. Así, Dionisio[83] dice en *De eclesiástica hierarchia*, que por el pecado, la naturaleza humana "es llevada al fin correspondiente al principio, según el mérito". Luego así como naturalmente el hombre muere y sólo puede ser llevado a la inmortalidad de manera milagrosa, así el apetito concupiscible tiende naturalmente a lo deleitable y el irascible a lo arduo, incluso anteponiendo esto al orden de la razón. Por tanto, sólo puede suprimirse esta corrupción de manera milagrosa, por virtud sobrenatural.

RESPUESTAS

1. La bienaventurada Virgen fue librada del *fomes* de manera milagrosa.

2. El apetito irascible y el concupiscible obedecen a la razón en la medida en que sus movimientos o se ordenan o son reprimidos por la razón; pero no porque se elimine totalmente su inclinación.

---

[83] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, c. 3, 3, §11 (PG 3, 441A; Dion. 1235).

3. La virtud que existe en el apetito irascible y en el concupiscible no se opone a esa corrupción, por eso no la suprime totalmente. Pero se opone a la excelencia de la inclinación de dichas potencias hacia sus objetos, y esto se elimina por la virtud.

4. El hombre templado, según el Filósofo, no carece en absoluto de concupiscencias, sino de concupiscencias vehementes, las cuales pueden darse en el continente.

5. Según aquellas cuatro, la sensualidad en esta vida no se cura, pues aunque el mismo Dios sea poderoso para curar, sin embargo, según el orden de su sabiduría, dispuso que no se curase en esta vida. De modo semejante, aunque el don de la gracia que se nos confiere mediante Cristo sea más eficaz que el pecado del primer hombre, no se ordena empero a quitar dicha corrupción –que es la de la naturaleza–, sino a quitar la culpa de la persona. También así, aunque esta corrupción sea contraria al estado primitivo de la naturaleza instituida, sin embargo, sigue a los principios de la naturaleza abandonada a sí sola; y también le es útil al hombre para evitar el vicio de soberbia, de modo que permanezca la debilidad de la sensualidad, según *2 Corintios* (12, 7): "a fin de que no me ensoberbezca la magnitud de las revelaciones, se me ha dado un aguijón de mi carne". Y por esto, tras el bautismo permanece esta debilidad en el hombre, como el médico sabio deja alguna enfermedad sin curar que no pueda ser curada sin peligro de una enfermedad mayor.

CUESTIÓN 26
LAS PASIONES DEL ALMA*

Primero se pregunta cómo padece el alma separada del cuerpo.

Segundo, cómo sufre el alma unida al cuerpo.

Tercero, si la pasión está sólo en la facultad apetitiva sensitiva.

Cuarto, en orden a qué se considera la contrariedad y la diversidad entre las pasiones del alma.

Quinto, si la esperanza, el temor, el gozo y la tristeza son las cuatro pasiones principales del alma.

Sexto, si merecemos por las pasiones.

Séptimo, si la pasión unida al mérito disminuye algo del mérito.

Octavo, si existieron pasiones de este estilo en Cristo.

Noveno, si en el alma de Cristo existió la pasión del dolor en cuanto a la razón superior.

Décimo, si por el dolor de la pasión que había en la razón superior de Cristo se impedía el gozo de la fruición, y al revés.

---

* Traducción de Juan Fernando Sellés.

ARTÍCULO 1

Cómo padece el alma separada del cuerpo[1]

Parece que no padece por el fuego corpóreo.

OBJECIONES

1. San Agustín[2] dice en *De Genesi ad litteram* que el agente prevalece sobre el paciente. Pero el alma prevalece sobre cualquier cuerpo. Luego el alma no puede padecer por el fuego corpóreo.

2. Mas podría decirse que el fuego actúa en el alma como instrumento castigador de la justicia divina. Pero en contra, el instrumento sólo cumple la acción instrumental ejerciendo la acción natural –como el agua del bautismo santifica el alma lavando el cuerpo y la sierra hace el banco serrando el leño–; mas el fuego no puede ejercer ninguna acción natural sobre el alma. Luego él no puede actuar sobre el alma como instrumento de la justicia divina.

3. Mas podría decirse que la acción natural del fuego es quemar y así actúa naturalmente sobre el alma en cuanto ésta tiene dentro de sí algo inflamable. Pero en contra, aquello que se puede quemar y que se dice que el alma tiene dentro de sí son los pecados y el fuego corpóreo no es contrario a ellos. Luego aunque toda acción natural tenga razón de contrariedad, parece que el alma tampoco puede padecer por el fuego corpóreo, en cuanto tiene dentro de sí algo inflamable.

4. San Agustín[3] dice en *De Genesi ad litteram* que "no son cosas corporales sino semejantes a las corporales las que afectan bien o mal a las almas separadas de los cuerpos". Luego el fuego por el que el alma separada es castigada no es corpóreo.

5. El Damasceno[4] dice en *De fide orthodoxa*: "Envió al diablo, a sus demonios, a su hombre –a saber, al anticristo–, a los impíos y pecadores al fuego eterno, no al fuego material –como es para nosotros–, sino tal cual lo conoció Dios". Pero todo fuego corpóreo es material. Luego el fuego por el cual el alma separada padece no es corpóreo.

---

1 *In IV Sententiarum*, d. 44, q. 3, a. 3, qla. 3; *Contra Gentes*, IV, c. 90; *De anima*, a. 21; *Quaestiones Quodlibetales*, II, q. 7, a. 1; III, q. 10, a. 1; *Compendium Theologiae*, c. 180.

2 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 16 (PL 34, 467).

3 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 32 (PL 34, 480).

4 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, IV, c. 27 (PG 94, 1228 A; Bt. 385).

6. Mas podría decirse que aquel fuego corpóreo aflige al alma en cuanto es visto por ella, como dice San Gregorio[5] en *Dialogorum*: "El alma padece por el hecho mismo de que ve el fuego"; y así aquello que aflige inmediatamente al alma no es el cuerpo, sino la semejanza aprehendida del cuerpo. Pero en contra, lo visto, por el hecho mismo de ser visto, es perfección del que ve; por tanto, por el hecho de ser visto no comporta una aflicción al que ve, sino más bien un deleite. En consecuencia, si algo visto aflige, esto será en cuanto que es nocivo según otra razón. Pero el fuego sólo puede afligir al alma actuando sobre ella misma, como queda probado. Luego tampoco padece el alma por el fuego sólo por verlo.

7. Existe alguna proporción del agente al paciente. Pero no hay ninguna proporción de lo incorpóreo al cuerpo. Luego al ser el alma incorpórea, no puede padecer por el fuego corpóreo.

8. Si el fuego corpóreo no actúa de modo natural en el alma, es necesario que esto se haga por alguna virtud sobreañadida. Consecuentemente, aquella virtud o bien es corporal o bien espiritual. No puede ser espiritual, ya que la realidad corporal no es susceptible de recibir la virtud espiritual. Pero si es corporal, dado que el alma es superior a toda virtud corporal, por esta virtud el fuego no podrá actuar en ella. Luego el alma no puede padecer ni natural ni sobrenaturalmente.

9. Mas podría decirse que el alma por el pecado se vuelve la criatura corporal más innoble. Pero en contra, San Agustín[6] dice en *De vera religione* que la sustancia viviente es más digna que cualquier sustancia no viva. Pero el alma racional tras el pecado todavía permanece viva con vida natural. Luego no resulta más indigna que el fuego corporal, que es una sustancia no viviente.

10. Si aquel fuego corpóreo aflige al alma, esto sólo es en cuanto es aprehendido o sentido como nocivo. Pero algo perjudica porque quita algo. Por lo que San Agustín[7] dice que el mal perjudica en tanto que quita el bien. Pero el fuego corpóreo no puede quitar nada del alma. Luego no puede afligirla.

11. Mas podría decirse que quita la gloria de la visión divina. Pero en contra, los niños que sólo son castigados por el pecado original carecen de la visión divina. Luego si el fuego corpóreo no quita ninguna otra cosa, no será mayor la pena de aquellos que son castigados en el infierno por los pecados actuales que la de los niños que son castigados en el limbo, lo cual va contra San Agustín[8].

---

5 San Gregorio Magno, *Dialogorum*, IV, c. 29 (PL 77, 368A).

6 San Agustín, *De vera religione*, c. 29 (PL 34, 145).

7 San Agustín, *Enchiridion*, c. 12 (PL 40, 237).

8 San Agustín, *Enchiridion*, c. 93 (PL 40, 275).

12. Todo lo que actúa sobre otro, imprime en él la semejanza de su forma por la que obra. Pero el fuego actúa por el calor. Luego como el alma no puede ser calentada, se ve que no puede padecer por el fuego.

13. Dios está más inclinado a ser misericordioso que a castigar. Pero alguien que se resiste de modo voluntario, principalmente si es adulto, no es ayudado por los instrumentos de la misericordia divina, a saber, los sacramentos. Por tanto, el alma no recibirá la pena –que es el fuego corpóreo– contra su voluntad por el instrumento de la justicia divina. Ahora bien, consta que no recibe la pena voluntariamente. Luego en modo alguno el alma es castigada por el fuego corpóreo.

14. Todo lo que padece por algo, de algún modo es movido por él. Pero el alma no puede moverse por el fuego corpóreo bajo ninguna especie de movimiento, como queda claro mediante inducción. Luego el alma no puede padecer por el fuego corpóreo.

15. Todo lo que padece por algo, comparte [*communicat*] con él la materia, como se advierte en Boecio[9], en *De duabus naturis in una persona Christi*. Pero el alma y el fuego corpóreo no comparten la materia. Luego el alma no puede padecer por el fuego corpóreo.

EN CONTRA

1. En *Lucas* (16, 24) dice el rico, puesto en el infierno según sólo el alma: "Estoy atormentado en esta llama".

2. San Gregorio[10] en *Moralia*, sobre el texto de *Job* (20, 26) "lo devorará el fuego que no se apaga", dice así: "El fuego de la gehenna, al ser corpóreo y quemar en sí mismo corporalmente a los réprobos, no lo apaga ni el empeño [*studio*] humano ni los leños lo alimentan, pero una vez creado, dura de modo inextinguible y no requiere de incendio y no carece de ardor".

3. Casiodoro[11] dice en *De anima* que el alma separada del cuerpo oye y ve de modo más eficaz con sus sentidos que cuando está en el cuerpo. Pero mientras está en el cuerpo, sintiendo es afligida por algo corpóreo. Luego con mayor razón lo será cuando esté separada del cuerpo.

4. Tal como el alma es incorpórea así lo son los demonios. Pero los demonios padecen por el fuego corpóreo, como queda claro en *Mateo* (25, 41): "Alejaos de mí, malditos", etc. Luego también el alma separada.

---

9 Boecio, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, c. 6 (PL 64, 1349D).

10 San Gregorio Magno, *Moralia*, c. 29 (PL 75, 1098D).

11 Casiodoro, *De anima*, c. 2 (PL 70, 1286C).

5. Que el alma sea justificada es mayor a que sea castigada. Pero algunas realidades corporales actúan en el alma para su justificación, en cuanto son instrumentos de la divina misericordia, como queda claro en los sacramentos de la Iglesia. Luego algunas realidades corporales pueden actuar en el alma para su castigo, en cuanto son instrumentos de la justicia divina.

6. Lo más innoble puede padecer por lo más noble. Pero el fuego corpóreo es más noble que el alma del condenado. Por tanto, las almas de los condenados pueden padecer por el fuego corpóreo. Se prueba la premisa intermedia: todo ente es más noble que el no ente. Ahora bien, el no ser es más noble que el alma de los condenados, como queda claro en *Mateo* (26, 24) "mejor sería si aquel hombre no hubiese nacido". Luego todo ente es más noble que el alma condenada, y así también el fuego corpóreo.

SOLUCIÓN

Para la claridad de esta cuestión y de las que siguen conviene saber qué es propiamente una pasión. Así pues debe saberse que el nombre de pasión se entiende de dos modos: común y propiamente. Según la acepción común, se denomina pasión a la recepción de algo de cualquier modo, y esto siguiendo el significado del vocablo, pues "pasión" [*passio*] viene del griego "patin", que significa recibir. Pero en sentido propio, se denomina pasión según que la acción y la pasión consisten en el movimiento, a saber, en cuanto que algo se recibe en el paciente por vía de movimiento. Y ya que todo movimiento se da entre contrarios, es necesario que aquello que se recibe en el paciente, sea contrario a algo que salga del paciente. Mas según lo que se recibe en el paciente, éste se asimila al agente. Y de acuerdo con esto está el hecho de que en la pasión propiamente entendida, el agente es contrario al paciente, y toda pasión sale de la sustancia. Pero la pasión de este estilo sólo se da en el movimiento de alteración, pues en el movimiento local no se recibe algo en el móvil, aunque el mismo móvil se recibe en algún lugar. Ahora bien en el movimiento de aumento y disminución se recibe o se pierde no la forma sino algo sustancial, como por ejemplo el alimento, para cuya adición o sustracción se sigue la magnitud o escasez de la cantidad. Sin embargo, en la generación y en la corrupción no hay movimiento ni contrariedad salvo en virtud de la alteración precedente. Y así la pasión se da propiamente según la sola alteración, en virtud de la cual se recibe una forma contraria y otra se expulsa.

Por tanto, ya que la pasión propiamente entendida se da con cierta pérdida –en cuanto que el paciente cambia de una prístina cualidad a su contraria–, se amplía el término pasión en el modo de hablar, de modo que se dice que algo padece al quedar privado de algún modo de lo que le es propio; como si dijéramos que el cuerpo grave padece porque se le impide moverse hacia abajo, y que el hombre padece si se le prohibe hacer su voluntad.

Así pues, considerada la pasión en el primer modo, ella se da tanto en el alma como en cualquier otra criatura, porque toda criatura tiene algo mezclado de potencialidad en virtud de la cual toda criatura subsistente es receptiva de algo. Pero entendida la pasión en el segundo modo sólo se encuentra donde hay movimiento y contrariedad. Pero el movimiento sólo se encuentra en los cuerpos, y la contrariedad de las formas o de las cualidades sólo se encuentra en las realidades que se generan y corrompen; por lo que se puede decir que solo este tipo de realidades padece propiamente de este modo. Por ello al ser incorpórea el alma, no puede padecer de este modo; pues aunque reciba algo, sin embargo, esto no se hace por transmutación de contrario a contrario, sino por simple influjo del agente, como el aire es iluminado por el sol. Pero según el tercer modo por el que se toma el término pasión en sentido traslaticio, el alma puede padecer por aquel modo en que su operación pueda ser impedida.

Así, algunos que sostenían que la pasión no puede existir propiamente en el alma, dijeron que todas las cosas que se dicen en las Escrituras acerca de las penas corporales de los condenados deberían ser entendidas metafóricamente: a saber, de modo que las aflicciones espirituales, con las que se castigan los espíritus condenados, se significasen a semejanza de las penas corporales conocidas por nosotros –como por otro lado, también entendemos los deleites espirituales de los bienaventurados mediante los deleites corporales prometidos en las Escrituras–. Y de esta opinión parecen ser Orígenes[12] y Algacel[13]. Pero dado que creemos en la resurrección no sólo creemos que existirá la pena de los espíritus sino también la de los cuerpos; pero los cuerpos sólo pueden ser castigados con pena corporal, y la misma pena se debe también a los espíritus y a los hombres tras la resurrección, como está claro en *Mateo* (25, 41): "Id malditos al fuego eterno", etc. Y conviene decir, como San Agustín[14] prueba en *De civitate Dei*, que también los espíritus mismos son afligidos de igual modo con penas corporales. Y no es semejante la gloria de los bienaventurados que la pena de los condenados, porque los bienaventurados son elevados en aquello que excede a su naturaleza, por lo que son beatificados por la fruición de la divinidad; pero los condenados son rebajados incluso a aquello que está por debajo de ellos, por lo que también son castigados con tormentos corporales.

Y por eso, algunos dijeron que el alma separada sin duda es afectada con algunas penas, aunque no por las corporales, sino con penas semejantes a las corporales, semejantes a aquellas penas por las que son afligidos los que duermen. Y parece que éste fue el sentir de San Agustín[15] en *De Genesi ad litteram*, y

---

12 Cfr. Orígenes, *Peri Archon (De principiis)*, II, c. 10, n. 4 (PG 11, 237A).

13 Algacel, *Metaphysica*, pII, tr5, 4 (ed. Muckle, p. 186 ss).

14 San Agustín, *De civitate Dei*, XXI, c. 10 (PL 41, 724).

15 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 32 (PL 34, 480).

también el de Avicena[16]. Pero esto tampoco puede ser, pues de este modo las semejanzas de los cuerpos no podrían ser inteligibles, ya que ellas son universales, y al considerarlas el alma no es llevada a la aflicción, sino más bien a la alegría, al considerar la verdad. Por ello conviene esto se entienda de las semejanzas imaginarias, que sin duda sólo pueden darse en un órgano corporal, como es probado por los filósofos, y esto sin duda no se da ni en las almas separadas ni en los espíritus de los demonios.

Por lo cual otros dicen que el alma padece separada del propio cuerpo. Cómo pueda ser esto, es explicado de diversa manera por distintos autores. Unos dicen que el alma separada usa sus sentidos, por lo que sintiendo el fuego corpóreo, es castigada por el fuego: y esto es lo que parece decir San Gregorio en *Dialogorum*[17], que "el alma padece por el fuego que ve". Pero esto no parece ser verdad: primero, sin duda, porque los actos de las potencias sensitivas sólo pueden darse mediante órganos corpóreos; en otro caso, las almas sensibles de los animales serían incorruptibles, puesto que tendrían sus operaciones dispuestas mediante aquéllas. Segundo porque, dado que las almas separadas sentirían, sin embargo, no podrían ser afligidas por las realidades sensibles, pues el sensible es la perfección del que siente en cuanto siente, como el inteligible lo es del que entiende; por eso, lo sentido o entendido no provoca dolor o tristeza en cuanto que tal, sino en cuanto es nocivo o aprehendido como nocivo. Por lo cual conviene encontrar el modo por el que el fuego puede ser nocivo para el alma separada. Tampoco puede ser –como dicen algunos– que aunque aquel fuego corpóreo no pueda ser nocivo para el espíritu, puede ser aprehendido como nocivo –lo cual parece estar en consonancia con lo que dice San Gregorio[18] en *Dialogorum*: "Dado que el alma se ve quemada, se quema"–. Pues no es probable que los demonios, cuyo sentido está lleno de astucia, no conozcan mucho mejor que nosotros su naturaleza y el fuego corporal, de modo que crean que es falso que el fuego corpóreo pueda dañarles.

Así debe decirse que verdaderamente, y no sólo de manera aparente, los espíritus son afligidos por el fuego corpóreo; y esto es lo que San Gregorio[19] afirma en *Dialogorum*: "podemos colegir de las expresiones evangélicas que el alma padece no sólo viendo el incendio, sino también experimentándolo". Algunos dicen que esto es de este modo, señalando que el fuego corpóreo, como es instrumento de la justicia divina puede actuar en el alma, aunque esto no pueda ser según la naturaleza. Pues existen muchas cosas que no son suficientes por propia naturaleza para llevar a cabo algo, pero que pueden lograrlo en la

---

16 Avicena, *Metaphysica*, IX, c. 7 (fol. 107^{vb} D).

17 San Gregorio Magno, *Dialogorum*, IV, c. 29 (PL 77, 368A).

18 San Gregorio Magno, *Dialogorum*, IV, c. 29 (PL 77, 368A).

19 San Gregorio Magno, *Dialogorum*, IV, c. 29 (PL 77, 368A).

medida en que son instrumentos de otro agente, así como el fuego elemental no basta para la generación de la carne, salvo como instrumento de la virtud nutritiva. Pero tampoco esto parece ser suficiente, pues el instrumento sólo realiza aquella acción que excede a la propia naturaleza ejerciendo alguna acción que le es connatural, como queda dicho en la objeción.

Por lo cual conviene encontrar algún modo por el que el alma sufra naturalmente de alguna manera por el fuego corpóreo. Y este, sin duda, puede ser entendido. Sucede que la sustancia incorpórea se une al cuerpo de dos modos: uno, como forma, en cuanto vivifica al cuerpo; el segundo, como motor al móvil o como lo localizado al lugar, por alguna operación o por alguna disposición. Pero dado que el ser de la forma y de aquello que corresponde a la forma es algo uno, la unión de la sustancia espiritual a la corporal mediante la forma es unión en cuanto al ser. Pero ningún ser de real está sometido a su potestad, y por eso no está en el poder de la sustancia espiritual unirse al cuerpo o separarse de él mediante la forma, sino que se realiza o por la ley de la naturaleza o por virtud divina. Ahora bien, al estar la operación de lo real en poder del que obra voluntariamente, por eso, pertenece al poder de la naturaleza espiritual unirse al cuerpo o como motor o como lo localizado, y separarse de él según el orden de la naturaleza. Sin embargo, el hecho de que la sustancia espiritual, unida de este modo a la corporal, esté retenida por ella, impedida y como vinculada a ella, es algo superior a la naturaleza [*supra naturam*]. Por tanto, aquel fuego corpóreo actuando como instrumento de la divina justicia hace algo por encima de la virtud de la naturaleza, a saber, retener o vincular el alma; pero la misma unión es natural por el modo señalado. Y así padece el alma por el fuego corpóreo por aquel tercer modo dicho más arriba, en cuanto afirmamos que padece todo lo que se le impide a su propia acción, bien por otro o bien por algo que le compete. Y este modo de pasión lo describe San Agustín[20] en *De civitate Dei*, diciendo así: "¿por qué no decir que aunque los espíritus incorpóreos puedan ser afligidos de admirables y verdaderos modos por la pena del fuego corpóreo, sin embargo el espíritu del hombre, incluso llegado el mismo a la incorporeidad, podrá ser adherido en los miembros corporales, y podrá ser atado indisolublemente con los vínculos de sus cuerpos? Luego los espíritus incorpóreos de los demonios se adherirán al fuego para ser torturados por los fuegos corpóreos; no en el sentido de que los fuegos a los que se adherirán vengan a ser animados por la unión con ellos, sino adhiriéndose de modo admirable, recibiendo la pena del fuego y no dándole a él la vida". Este mismo modo lo pone San Gregorio[21] en *Dialogorum*, diciendo así: "mientras la Verdad muestra al rico pecador condenado en el fue-

---

20 San Agustín, *De civitate Dei*, XXI, c. 10 (PL 41, 724).

21 San Gregorio Magno, *Dialogorum*, IV, c. 29 (PL 77, 368B).

go, alguien niega saber que las almas de los reprobados son tenidas en el fuego".

RESPUESTAS

1. No conviene que el agente sea de modo absoluto superior al paciente, sino sólo en cuanto agente; y así el fuego, en cuanto actúa en el alma como instrumento de la justicia divina, es superior al alma, aunque no en sentido absoluto.

2. En aquella pasión y acción existe algo natural, como queda dicho.

3. El objeto de aquella procede de la pasión dicha del segundo modo, que se da por la contrariedad de las formas; y esto allí no puede darse.

4. San Agustín[22] en *De Genesi ad litteram* no determina expresamente nada sobre esto, pero se expresa preguntando a modo de duda; por eso no afirma absolutamente que las cosas por las que las almas separadas son afectadas "no son corporales sino semejantes a las corporales", sino que habla poniendo una condición, a saber, si ellas fuesen de este modo. Sin embargo, las almas podrían ser afectadas o bien por la alegría o bien por la tristeza. Y de modo semejante, cuando dice que "al lugar corporal sólo es llevada con otro cuerpo"[23], añade "o no localmente", esto es, no por conmensuración al lugar.

5. En la pena del alma separada hay que considerar dos cosas, a saber, lo que aflige primero, y lo próximo. lo primero que aflige es el mismo fuego corporal, que retiene al alma según el modo antes señalado; pero esto sólo engendraría tristeza en el alma si fuese aprehendido por ella. Por lo cual lo próximo que aflige es el mismo fuego que retiene lo aprehendido, y este fuego no es material, sino espiritual, y así se puede verificar lo dicho por el Damasceno. O bien podría decirse que el fuego del que habla no es material, en cuanto que no castiga el alma actuando materialmente, como castiga el cuerpo.

6. Aquel fuego se aprehende como nocivo, en cuanto retiene y vincula; y así su visión puede ser aflictiva.

7. Sin duda, entre lo espiritual y lo corporal no hay proporción, considerando la proporción en sentido propio, como una disposición determinada de la cantidad a la cantidad, o de lo que tiene dimensión a lo que tiene dimensión, o de lo virtual a lo virtual, como dos cuerpos entre sí son proporcionados según la dimensión y la virtud; pues la virtud de la sustancia espiritual no es del mismo género que la virtud corporal. Pero tomada en sentido amplio la proporción como una disposición cualquiera, entonces existe alguna proporción de lo espi-

---

22 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 32 (PL 34, 480).

23 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 32 (PL 34, 480).

ritual a lo corporal, mediante la cual lo espiritual puede actuar naturalmente en lo corporal, aunque no al revés a menos que sea por virtud divina.

8. El instrumento ejerce la acción instrumental en cuanto es movido por el agente principal, movimiento por el cual el instrumento participa de alguna virtud del agente principal, pero no como si aquella virtud estuviese en el instrumento según su ser perfecto –ya que el movimiento es acto imperfecto–. Sin embargo, la objeción es válida incluso si se requiriese una virtud perfecta en el instrumento para obrar la acción instrumental.

9. Incluso el alma del pecador es más noble en sentido absoluto que cualquier virtud corporal según su naturaleza. Pero según la culpa se vuelve más indigna que el fuego corporal, no en sentido absoluto, sino en cuanto es instrumento de la justicia divina.

10. Aquel fuego daña al alma, no en cuanto le quita de modo absoluto alguna forma que le sea inherente, sino en cuanto impide su acción libre, reteniéndola –como queda dicho–.

11. En los niños, por faltarles la gracia, hay sólo ausencia de la visión divina sin que haya un impedimento activo contrario. Pero los condenados en el infierno no sólo están privados de la visión por la ausencia de la gracia, sino que también están impedidos como por un impedimento contrario, porque están ocupados en las penas corporales.

12. El alma no sufre por parte del fuego como alterada por él, sino por el modo antes señalado.

13. Lo voluntario es propio de la justicia, y no de la pena, sino que más bien es contrario a la pena. Y por eso los instrumentos de la misericordia divina –que son para justificar– no actúan en el alma que se resiste. Pero los instrumentos de la justicia divina sí actúan para castigar el alma que se resiste.

14. Aquella objeción procede de la pasión propiamente dicha que consiste en el movimiento, de la cual ahora no hablamos.

15. Para que se dé la pasión propiamente hablando, conviene que algo tenga sometida a la materia por la contrariedad, como queda dicho; y para que haya pasión mutua conviene que haya materia común. Pero algo puede padecer por algo con lo que no se comunica en la materia, como los cuerpos inferiores por el sol; y algo puede padecer de algún modo aunque de ninguna manera tenga materia, como queda claro de lo dicho.

Respuestas a las objeciones en contra

Pero dado que las objeciones que se ponen en contrario, aunque algunas concluyan lo verdadero, sin embargo no proceden verdaderamente, debe responderse a ellas por orden.

1. San Agustín[24] manifiesta que aquella prueba es inválida en *De civitate Dei*: "Yo diría que los espíritus privados de su cuerpo arderán sin duda como ardía en el infierno aquel rico cuando decía: soy atormentado por estas llamas. Pero no se respondería convenientemente si aquellas llamas no eran semejantes a los ojos que levantó para ver a Lázaro, a la lengua por la cual deseaba que le vertiese una exigua gota de agua, al dedo de Lázaro con el cual pedía que la llevase. Sin embargo, allí estaban las almas sin los cuerpos. Por lo cual son también incorpóreas aquellas llamas por las cuales era atormentado". Y así queda claro que aquella autoridad no es eficaz para probar lo propuesto, a no ser que se añada algo.

2. El fuego del infierno quema corporalmente las sustancias incorpóreas por parte del agente pero no por parte del que padece. Pero también quemará de este modo, corporalmente, los cuerpos de los condenados.

3. El argumento de Casiodoro no parece tener verdad si se habla de los sentidos externos. Por eso, para verificarlo, conviene que se aplique a los sentidos internos espirituales.

4. Se puede responder a aquella autoridad del Evangelio diciendo que es fuego espiritual, pero no sólo porque no pueden ser castigados los cuerpos de los condenados por él; por lo que este argumento no prueba de modo suficiente lo propuesto.

5. Y de modo semejante hay que responder a este argumento, que procede por semejanza.

6. El alma condenada, en cuanto es cierta naturaleza, es mejor que el no ente. Pero en cuanto que está sometida a miseria y culpa se comprende la expresión del Señor: para ella sería mejor no ser.

---

[24] San Agustín, *De civitate Dei*, XXI, c. 10 (PL 41, 725).

ARTÍCULO 2
Cómo sufre el alma unida al cuerpo[25]

Parece que no sufre por accidente.

OBJECIONES

1. Como se dice en *De spiritu et anima*[26], por la amistad entre el cuerpo y el alma, el alma unida al cuerpo no puede ser libre; y ya que no puede morir, sin embargo puede temer la muerte. Pero temer es un cierto padecer. Luego el alma padece por sí misma, unida al cuerpo, ya que de suyo le compete que no pueda morir.

2. Todo lo que da perfección a otro, le supera. Pero el cuerpo da al alma perfección, pues el alma se une al cuerpo para que éste la complete. Luego el cuerpo es más noble que el alma, y así el alma puede de suyo padecer por el cuerpo al que se une.

3. El alma se mueve accidentalmente según el lugar, ya que por accidente está en el lugar, en el cual el cuerpo está de suyo. Pero la forma o la cualidad que inhiere de suyo en el cuerpo, no se dice que inhiera en el alma por accidente. Luego como la pasión es según la forma o la cualidad, ya que se da según el movimiento de alteración, parece que el alma no puede padecer en el cuerpo por accidente.

4. El moverse por accidente se distingue del moverse según una parte, como es claro en *Physica*[27]. Pero el alma es parte del compuesto, que se mueve de suyo, como es claro en *De anima*[28]. Luego no se debe decir que el alma se mueve por accidente, sino como parte del movimiento del todo.

5. Lo que es por sí es anterior a lo que es por accidente. Pero en las pasiones del alma es primero lo que pertenece al alma que lo que pertenece al cuerpo, ya que por la aprehensión y por el apetito del alma se cambia el cuerpo, como es claro en la ira, el temor y otras de este estilo. Luego no debe decirse que en estas pasiones el alma padezca por accidente y el cuerpo por sí.

6. En cualquier cosa es más principal lo que es formal en ella que lo que es material. Pero en las pasiones del alma lo que está tomado de la parte del alma es formal, y lo que pertenece al cuerpo es material, pues la definición formal de

---

[25] *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 1, qla. 2; *Summa Theologiae*, I-II, q. 22, a. 1.

[26] Cfr. *De spiritu et anima*, c. 14 (PL 40, 789).

[27] Aristóteles, *Physica*, V, 1, 224 a 21.

[28] Aristóteles, *De anima*, I, 4, 408 a 34ss.

ira es "la ira es el apetito en la venganza"[29]; y ésta es la definición material: "la ira es la llegada de la sangre al corazón"[30]. Luego en este tipo de pasiones es más importante lo que pertenece al alma que lo que pertenece al cuerpo, y así se concluye lo mismo que antes.

7. Como el gozo y la tristeza y este tipo de pasiones del alma no son del alma sin el cuerpo, así tampoco el sentir. Pero no se dice que el alma sienta por accidente. Luego tampoco debe decirse que el alma padezca por accidente.

EN CONTRA

1. La pasión es cierto movimiento según alteración, como queda dicho[31], entendiendo pasión en sentido propio. Pero el alma sólo se altera por accidente. Luego sólo padece por accidente.

2. Las potencias del alma no son más perfectas que la misma sustancia del alma. Pero según el Filósofo en *De anima*[32], las potencias no se pierden por sí, sino sólo por defecto del cuerpo. Luego tampoco el alma padece por sí sino sólo por accidente.

3. Todo lo que se mueve por sí mismo es divisible, como se prueba en *Physica*[33]. Pero el alma es indivisible. Luego no se mueve por sí misma, y de ese modo tampoco padece por sí.

SOLUCIÓN

Considerando la pasión en sentido propio, es imposible que algo incorpóreo padezca, como se ha manifestado más arriba.[34] Por tanto, aquello que padece de suyo con una pasión, tomada ésta en sentido propio, es el cuerpo. En consecuencia, si la pasión propiamente dicha pertenece al alma de algún modo, esto sólo es en cuando unida al cuerpo, y por consiguiente, accidentalmente. Ahora bien, ella se une al cuerpo de dos modos: el primero, como forma, en cuanto da el ser al cuerpo vivificándolo. El segundo, como motor, en cuanto ejerce sus operaciones por el cuerpo. Y por ambos el alma sufre accidentalmente, pero de diverso modo; pues lo que es compuesto de materia y forma, como obra en virtud de la forma entonces padece en virtud de la materia, y por eso la pasión comienza por la materia, y pertenece a la forma en cierto modo por accidente.

---

29 Cfr. Aristóteles, *De anima*, I, 1, 403 a 30.

30 Cfr. Aristóteles, *De anima*, I, 1, 403 a 30.

31 *Supra*, a. 1.

32 Aristóteles, *De anima*, I, 1, 408 b 18.

33 Aristóteles, *Physica*, VI, 4, 234 b 10.

34 *Supra*, a. 1.

Sin embargo, la pasión del paciente deriva del agente, porque la pasión es efecto de la acción.

Por consiguiente, la pasión del cuerpo se atribuye al alma por accidente de dos modos: uno, en cuanto que la pasión comienza en el cuerpo y termina en el alma en cuanto unida al cuerpo como forma, y ésta es una cierta pasión corporal; como cuando el cuerpo decae, se debilita la unión del cuerpo con el alma, y así la misma alma –que se une según su ser al cuerpo– padece por accidente. De otro modo, comienza en el alma en cuanto que ésta es motor del cuerpo, y termina en el cuerpo, y ésta se llama pasión animal, como es claro en la ira y en el temor y en otras de este estilo, pues este tipo de pasiones tiene lugar por la aprehensión y el apetito del alma, a las que sigue la transmutación corporal –al igual que la transmutación del móvil se sigue de la operación del motor según todo aquello por lo que el móvil se dispone a obedecer la moción del motor–. Y así, transmutado el cuerpo por alguna alteración, también se dice que el alma misma padece por accidente.

RESPUESTAS

1. El alma no teme la muerte porque ella misma muera de suyo, pero teme la muerte del conjunto por su separación del cuerpo. Y si teme su misma muerte, esto sólo es en cuanto duda si se corrompe o no el alma accidentalmente en la corrupción del cuerpo. Por lo cual tampoco esta muerte del alma puede convenirle de suyo, ni le conviene la misma pasión del temor sin la unión del cuerpo.

2. El alma, aunque se complete en el cuerpo, sin embargo, no se perfecciona por el cuerpo, como prueba San Agustín en *De Genesi ad litteram*[35]; pero o es perfeccionada por Dios, o ella misma se perfecciona a sí misma conformándose con el apoyo del cuerpo, así como por la virtud del entendimiento agente se perfecciona el entendimiento posible con la ayuda de los fantasmas, que por él mismo se hacen inteligibles en acto.

3. Aunque de ningún modo conviene la cualidad del cuerpo al alma, sin embargo el estar unidos es común tanto al cuerpo como al alma, y de modo semejante la operación. Por eso la pasión del cuerpo redunda accidentalmente en el alma.

4. La pasión no surge de la unión del alma con el cuerpo sino en virtud del cuerpo; por eso en el alma sólo se da por accidente. Sin embargo, el razonamiento es procedente incluso si la pasión conviniese al todo en virtud del todo, y no en virtud de una parte.

5. La ira, y de modo semejante cualquier pasión del alma, se puede considerar de dos modos: el primero, según la propia ira, y así está antes en el alma que

---

[35] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 16 (PL 34, 467).

en el cuerpo; el segundo, en cuanto es pasión, y así está en primer lugar en el cuerpo, pues allí toma en primer lugar la razón de pasión. Y por esto no decimos que el alma se enfade por accidente, sino que padece por accidente.

6. Y por esto queda clara la solución a la sexta objeción.

7. Que el alma sienta por accidente no se dice por lo mismo por lo que se dice que se alegra, aunque se diga que padezca por accidente.

ARTÍCULO 3

Si la pasión está sólo en la facultad apetitiva sensitiva[36]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Cristo sufría según toda su alma como es claro por aquel *Salmo* (87, 4) "repleta de mal está mi alma", que la *Glossa*[37] expone respecto de las pasiones; pero la totalidad del alma atañe a las potencias. Luego puede haber pasión en cualquier potencia del alma, y no sólo en la apetitiva sensitiva.

2. Todo movimiento u operación que conviene al alma por sí misma independientemente del cuerpo, está en la parte intelectiva, no en la sensitiva. Pero, como dice San Agustín[38] en *De civitate Dei* "no sólo de la carne se afecta el alma, de modo que desee, tema, se alegre, se aíre; sino también de sí misma puede ser agitada por este movimiento". Luego este tipo de pasiones no está sólo en la parte apetitiva sensitiva.

3. La voluntad está en la parte intelectiva, como queda claro en *De anima*[39]. Pero como dice San Agustín en *De civitate Dei*[40] "La voluntad está sin duda en todas –a saber, en el temor, en la alegría, y en las de este estilo–, incluso todas ellas no son otra cosa que voluntades; pues ¿qué es el deseo y la alegría sino voluntad en el consentir de aquellas cosas que queremos? ¿Y qué es el miedo y

---

[36] *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 1, qla. 2; *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 3, a. 1, qla. 2, ad1; *Summa Theologiae*, I, q. 20 a. 1, ad1; I-II, q. 22, a. 3; *In Ethicam*, II, lect. 5.

[37] *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 191, 811 D).

[38] San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 5 (PL 41, 409).

[39] Aristóteles, *De anima*, III, 9, 432 b 5.

[40] San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 6 (PL 41, 409).

la tristeza sino voluntad en el disentir de aquellas cosas que no queremos?". Luego este tipo de pasiones están también en la parte intelectiva.

4. No es propio de la misma potencia actuar y padecer. Pero parece que el sentido es potencia activa, pues se dice que el basilisco se mató al verse, y también que una mujer menstruada viendo el espejo lo coloreó, como es claro en el libro *De somno et vigilia*[41]. Luego la pasión del alma no debe ponerse en la parte sensitiva.

5. La potencia activa es más noble que la pasiva. Pero las potencias vegetativas son activas, y respecto de ellas las potencias sensitivas son más nobles. Luego también las sensitivas son activas, y así se concluye lo mismo que antes.

6. Las potencias racionales están abiertas a los opuestos, según el Filósofo[42]. Pero el deleite se opone a la tristeza. Luego, como en la parte intelectiva se da propiamente el deleite –como es claro en *Ethica*[43]–, parece que también allí se da la tristeza, y así pueden darse las pasiones en la parte intelectiva.

7. Mas podría decirse que las palabras del Filósofo deben entenderse de actos opuestos. Pero en contra, la ciencia y la ignorancia, que son opuestas, están en la parte intelectiva del alma, y sin embargo no son actos. Luego las palabras del Filósofo no deben entenderse referidas sólo a los actos.

8. Según el Filósofo en *Physica*[44] lo mismo es causa de contrarios por su ausencia y su presencia, como el capitán de la nave lo es de su buena marcha y de su hundimiento. Pero lo inteligible presente conlleva el deleite en la parte intelectiva. Luego lo inteligible ausente conlleva la tristeza en la misma, y así se concluye lo mismo que antes.

9. El Damasceno[45] dice que "el dolor no es pasión, sino la sensación de la pasión". Luego está en la virtud sensitiva y no en la apetitiva; y por la misma razón el deleite, y lo que se consideran pasiones del alma.

10. Según el Damasceno[46] y el Filósofo[47] en *Ethica*, la pasión es aquello a lo que sigue el gozo o la tristeza. Por tanto, las pasiones del alma preceden al gozo y a la tristeza; pero el gozo y la tristeza están en la apetitiva. En consecuencia, las pasiones del alma están en esa parte que precede a la apetitiva. Luego las pasiones del alma están en la parte aprehensiva, que precede a la apetitiva.

---

41 Aristóteles, *De somno et vigilia*, 2, 459 b 27.

42 Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 2, 1046 b 4.

43 Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VII, 13, 1152 b 33; X, 4, 1174 b 20.

44 Aristóteles, *Physica*, II, 3, 195 a 11.

45 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 22 (PG 94, 940D; Bt. 132).

46 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 22 (PG 94, 940D; Bt. 132).

47 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 2, 1104 b 14; II, 4, 1105 b 21.

11. Como el cuerpo cambia en las operaciones de la potencia apetitiva sensitiva, así también lo hace en las operaciones de la parte aprehensiva sensitiva. Luego la pasión no está sólo en la apetitiva, sino también en la aprehensiva.

12. La pasión, propiamente hablando, se da por rechazo de algo y por recepción de lo contrario. Pero esto sucede en la parte intelectiva, pues se prescinde de la culpa y se recibe la gracia, se rechaza el hábito de lujuria y se da entrada al hábito de castidad. Luego se da propiamente pasión en la parte superior del alma.

13. El movimiento de la facultad apetitiva sensitiva sigue a la aprehensión del sentido. Pero alguna vez este tipo de pasiones del alma se excitan en nosotros por algunos objetos que no pueden ser aprehendidos por el sentido, como la vergüenza del acto torpe o el temor respecto del futuro. Luego este tipo de pasiones no puede estar en la parte apetitiva sensitiva, y así sólo queda que estén en la parte apetitiva racional, a saber, en la voluntad.

14. Entre otras pasiones del alma se pone la esperanza. Pero la esperanza está en la parte intelectiva del alma, ya que los santos padres que estaban en el limbo tenían esperanza. Pero el movimiento de la parte sensitiva no permanece en el alma separada. Luego las pasiones también están en la parte intelectiva del alma.

15. La imagen está en la parte intelectiva del alma. Pero el alma padece según las potencias de la imagen, ya que las potencias de la imagen que ahora son perfeccionadas por la gracia, en el estado de la gloria serán perfeccionadas por la gloria de la fruición. Luego la pasión no está sólo en la parte apetitiva sensitiva del alma.

16. Según el Damasceno[48] "la pasión es el movimiento de uno a otro". Pero el entendimiento se mueve de uno a otro, procediendo de los principios a las conclusiones. Luego en el entendimiento hay pasión, y así se concluye lo mismo que antes.

17. El Filósofo[49] en *De anima* dice que "entender es cierto padecer". Pero entender está en el entendimiento. Luego en el entendimiento se da la pasión.

18. Dionisio[50] dice en *De divinis nominibus* de Ieroteo que padeciendo las cosas divinas aprendió las cosas divinas. Pero no podía padecer las cosas divinas según la parte sensitiva, ya que ésta no es capaz de lo divino. Luego la pasión no está sólo en la parte sensitiva.

19. No debe ordenarse alguna potencia determinada del alma a aquello que inhiere en ella por accidente, pues de lo que es por accidente no hay ni ciencia

---

48 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 22 (PG 94, 941A; Bt. 133).

49 Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 b 24.

50 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 2, §9 (PG 3, 648B; Dion. 104).

ni potencia determinada. Pero el alma sólo padece por accidente. Luego la pasión no está en alguna potencia determinada del alma, y así no está sólo en el apetito sensitivo.

EN CONTRA

1. Dice el Damasceno[51] que "la pasión es el movimiento de la virtud apetitiva en la imaginación del bien y del mal"; y además que "la pasión es el movimiento del alma irracional mediante la sospecha del bien o del mal"[52]. Luego la pasión está sólo en la parte apetitiva irracional.

2. La pasión, propiamente hablando, se da según el movimiento de alteración, como queda dicho[53]. Pero la alteración sólo está en la parte sensitiva, como se prueba en *Physica*[54]. La pasión sólo está en la parte sensitiva.

SOLUCIÓN

La pasión, propiamente hablando, sólo está en la facultad apetitiva sensitiva, como parece ser a partir de las dos definiciones de pasión, puestas por el Damasceno[55] y por San Gregorio Niseno[56]. Lo cual se evidencia porque la pasión se dice de tres modos, como antes[57] se ha expresado. El primero, comúnmente, en cuanto que todo recibir es un padecer; y así la pasión no está en cualquier parte del alma, ni tampoco sólo en la apetitiva sensitiva. Pues entendiendo la pasión de este modo, el Comentador dice en *De anima*[58] que todas las potencias del alma vegetativa son activas; todas las potencias del alma sensitiva son pasivas; las virtudes del alma racional son en parte activas por el entendimiento agente, y en parte pasivas por el entendimiento posible. Pero este tipo de pasión, aunque convenga a las potencias aprehensivas y a las apetitivas, sin embargo, compete más a las apetitivas, ya que la operación de la aprehensiva está en la realidad aprehendida tal como se encuentra en el que aprehende; sin embargo, la operación de la apetitiva se dirige a la realidad en lo que ella es en sí misma, pues lo que es recibido en la aprehensiva contiene menos de la propiedad de la

---

51 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 22 (PG 94, 940D; Bt. 132).

52 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 22 (PG 94, 940D; Bt. 132).

53 *Supra*, a. 1.

54 Aristóteles, *Physica*, VII, 4, 248 b 27.

55 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 22 (PG 94, 940D; Bt. 132).

56 Mejor: Nemesio, *De natura hominis*, c. 16 (PG 40, 673B; Bd. 76).

57 *Supra*, a. 1.

58 Averroes, *De anima*, II, com. 52 (VI[1], 77[r]); II, com. 51 y 52 (VI[1], 76[v]-77[r]); III, com. 4 (VI[1], 137[v]-138[r]).

realidad aprehendida que lo que se recibe en la apetitiva en virtud de la realidad apetecible. Por eso, la verdad que perfecciona a la potencia intelectiva está en la mente, pero el bien que perfecciona a la potencia apetitiva está en las realidades, como se dice en *Metaphysica*[59].

De un segundo modo se dice pasión en sentido propio cuando consiste en el rechazo de un contrario y la recepción de otro por vía de transmutación; y este modo de pasión sólo puede convenir al alma desde el cuerpo, y esto de dos maneras: la primera, en cuanto se une al cuerpo como forma, y así padece junto con el cuerpo al padecer éste una pasión corporal; la segunda, en cuanto se une a él como motor, y así hay una transmutación en el cuerpo desde la operación del alma, pasión que, sin duda, se denomina animal, como se ha señalado arriba[60]. Así pues, la señalada pasión corporal pertenece a las potencias en cuanto radicadas en la esencia del alma, porque el alma es forma del cuerpo según su esencia, y así pertenece en primer lugar a la esencia del alma. Pero puede atribuirse esta pasión a alguna potencia en tres sentidos. El primero, en cuanto radica en la esencia del alma; y así, dado que todas las potencias radican en la esencia del alma, a todas las potencias pertenece la pasión señalada. El se

gundo, en cuanto que por lesión del cuerpo se impidan los actos de las potencias; y así esta pasión pertenece a todas las potencias que usan órganos corporales, de las cuales todos los actos quedan impedidos una vez lesionado el órgano, si bien indirectamente. Este sentido pertenece también a las potencias que no usan órganos corporales, a saber, las intelectivas, en cuanto son receptoras de las potencias que usan órganos; por eso acontece que lesionado el órgano de la virtud imaginativa también se impide la operación del entendimiento, porque el entendimiento requiere de los fantasmas en su operación. En un tercer sentido, la pasión pertenece a alguna potencia en cuanto que ésta la aprehende; y así propiamente pertenece al sentido del tacto, pues el tacto es uno de los sentidos de los que el animal se compone, y de modo semejante uno de aquellos por los que el animal se corrompe. Pero como mediante la pasión animal se transmuta el cuerpo por la operación del alma, en aquella potencia debe estar unido un órgano corporal, del que es propio que se transmute el cuerpo. Por esto, este tipo de pasión no está en la parte intelectiva –en la que no hay ningún acto de órgano corporal–, ni tampoco está en la aprehensiva sensitiva –ya que de la aprehensión del sentido sólo se sigue un movimiento en el cuerpo mediante la apetitiva, que es movida inmediatamente–. Por ello, según sea el modo de su operación así se dispone inmediatamente el órgano corporal, a saber, el corazón, donde está el principio del movimiento, con una disposición tal que sea competente para tratar de conseguir aquello a lo que el apetito sensitivo se in-

---

[59] Aristóteles, *Metaphysica*, VI, 4, 1027 b 25.

[60] Cfr. *supra*, a. 2, co.

clina, por lo cual en la ira hierve, y en el temor en cierto modo se enfría y se constriñe. Y así, la pasión animal propiamente se encuentra solo en la apetitiva sensitiva. Pues consta que las potencias del alma vegetativa, aunque no usen de órgano, no son pasivas sino activas. La pasión también compete más propiamente a las potencias apetitivas que a las aprehensivas, como se ha dicho al principio. Y esta es la razón por la que la potencia apetitiva sensitiva es sujeto de pasión más propiamente que la sensitiva aprehensiva, y que también la misma afectiva superior se acerca incluso más a la razón propia de pasión que la intelectiva.

De un tercer modo se decía pasión[61] como en sentido traslaticio, en cuanto que algo es impedido de cualquier manera con respecto a aquello que es conveniente para sí; y así las potencias del alma padecen según este modo cuando son impedidas de sus propios actos, lo cual sin duda acontece de igual manera en todas las potencias del alma, como se ha dicho[62]. Pero ahora hablamos de la pasión animal propiamente dicha, que, como queda demostrado, se encuentra sólo en la apetitiva sensitiva.

RESPUESTAS

1. Toda el alma de Cristo padecía con pasión corporal, y así aquella pasión atañía a todas las potencias, al menos en cuanto radican en la esencia del alma, pero no en el sentido de que la pasión animal estuviese en cualquier potencia de su alma como en su sujeto propio.

2. San Agustín[63] habla contra algunos platónicos que decían que todas estas pasiones tenían como principio la carne. Pero Agustín muestra que, aun si la carne no estuviese corrupta en nada, estas pasiones podrían tener como principio el alma. Y por eso, no dice que se completen este tipo de pasiones sin la carne, sino que el alma está afectada por estas pasiones no sólo por la carne.

3. San Agustín, o bien entiende el nombre voluntad en sentido amplio por cualquier apetito, o considera que también el temor, el gozo y otros de este estilo, son actos de la voluntad, a semejanza de las pasiones que se dan en el apetito sensitivo. Resulta, pues, como se ha dicho en la cuestión *De la sensualidad*[64], que también en la misma voluntad hay cierto gozo, tristeza y cosas semejantes, pero no en el sentido de que sean pasiones propiamente hablando. O puede decirse que Agustín llama voluntades a estas pasiones en cuanto que el hombre es inducido hacia estas pasiones por el acto de la voluntad, en cuanto

---

61 Cfr. *supra*, a. 1.

62 Cfr. *supra*, a. 1.

63 San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 5 (PL 41, 408).

64 Cfr. *supra*, q. 25, a. 3.

que el apetito inferior sigue la inclinación del apetito superior, como queda dicho en la cuestión *De la sensualidad*[65]. Por eso, el mismo San Agustín añade después: "tal como la voluntad del hombre es seducida u ofendida, así se cambia y se vierte hacia esos o aquellos afectos"[66].

4. El sentido no es potencia activa sino pasiva, pues no se llama potencia activa a la que tiene algún acto que sea operación –entonces toda potencia del alma sería activa–, sino que se llama potencia activa a la que se refiere a su objeto como el agente al paciente. En cambio, se llama pasiva a la que se refiere a su objeto como el paciente al agente. Ahora bien, el sentido se refiere al sensible como el paciente al agente, porque el sensible modifica el sentido; pero aunque el sensible alguna vez cambie por el sentido, esto es por accidente, en cuanto que el mismo órgano del sentido tiene alguna cualidad por la cual es natural que inmute a otro cuerpo. Por lo cual, aquella infección por la que la mujer menstruada coloreó al espejo, o por la cual el basilisco mirando al hombre lo mató, nada aporta a la visión; pero la visión se perfecciona porque las especies visibles se reciben en la vista, lo cual es un cierto padecer, por lo que el sentido es potencia pasiva. Dado también que el sentido obra algo activamente, de esto no se sigue que en el sentido no pueda haber ninguna pasión; pues nada prohibe que respecto de asuntos diversos una misma cosa sea activa y pasiva. También en el caso de que el sentido, denominado potencia aprehensiva, no fuese capaz de ninguna pasión, no por esto se excluiría que en la apetitiva sensible no pudiese haber pasión.

5. Aunque lo activo sea en sentido absoluto y respecto de lo mismo más noble que lo pasivo, sin embargo nada prohibe que algo pasivo sea más noble que algo activo, en cuanto que lo pasivo padece por una pasión que es más noble que la acción por la cual lo que es activo actúa; como la pasión por la que el entendimiento posible se dice potencia pasiva, y también el sentido, recibiendo algo inmaterialmente, es de acción más noble que la acción por la que la potencia vegetativa actúa materialmente, esto es, mediante las cualidades elementales.

6. Aquel deleite que está en la parte intelectiva mediante la unión del inteligible conveniente no es algo contrario, ya que sería necesario que aquel inteligible conveniente fuera algo contrario, por lo que sería causa de lo contrario. Pero esto no puede ser, porque nada es contrario a la especie inteligible, pues las especies de los contrarios no son contrarias en el alma, como se dice en *Metaphysica*[67]. Por eso el hombre se deleita no sólo por entender lo bueno, sino también por entender lo malo, en cuanto entiende, pues el mismo entender el

---

65 Cfr. *supra*, q. 25, a. 4.

66 San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 6 (PL 41, 409).

67 Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 7, 1032 b 2.

mal es un bien para el entendimiento; y así el deleite intelectual no tiene contrario. Pero se dice, comúnmente hablando, que la tristeza o el dolor están en la parte intelectiva, en cuanto que el entendimiento entiende algo nocivo para el hombre, que repugna a la voluntad. Pero ya que aquello nocivo no es nocivo para el entendimiento en cuanto entiende, por eso aquella tristeza o dolor no contraría el deleite del entendimiento, que se da por lo que es conveniente al entendimiento en cuanto entiende.

7. La potencia racional se refiere a los contrarios según un modo que le es propio, y según otro modo que es común con las demás potencias. Pues el que la potencia racional sea sujeto de accidentes contrarios es algo común a ella y a las demás potencias, ya que el sujeto es el mismo para todos los contrarios. Pero que ella se refiera a acciones contrarias, es algo propio de ella, pues las potencias naturales están determinadas a lo uno. Y en este sentido dice el Filósofo[68] que las potencias racionales están abiertas a opuestos.

8. La ausencia de piloto sólo es causa del hundimiento de la nave por accidente, a saber, en cuanto se elimina la providencia del piloto por la cual se impedía el hundimiento de la nave; y de modo semejante, la remoción o la ausencia de lo inteligible no es causa de la tristeza, sino de la falta de deleite. Pues los efectos son proporcionados según la proporción de las causas, por eso, entender y no entender –que se oponen de modo contradictorio– son causa de deleitar y de no deleitar, que de modo semejante son contradictorios, pero no de deleitar y entristecer, que son contrarios. Pero si se considera lo que es contrario al conocimiento de la verdad, a saber, el error, no puede ser causa de tristeza, ya que o bien se estima que el error es verdad, y así el error deleita como la verdad, o bien se conoce que es error, lo cual sólo se da conociendo la verdad, y así también el error produce el deleite al entender.

9. La tristeza y el dolor difieren en que la tristeza es cierta pasión animal, es decir, comienza en la aprehensión de lo nocivo y termina en la operación del apetito y, ulteriormente en la modificación del cuerpo, pero el dolor se da según la pasión corporal. Por eso San Agustín[69] dice en *De civitate Dei* que "el dolor se dice más comúnmente de los cuerpos"; y por eso, comienza en la lesión del cuerpo y termina en la aprehensión del sentido del tacto, por lo cual el dolor está en el sentido del tacto como en el que lo aprehende, como queda dicho.

10. Tanto el Damasceno como el Filósofo opinan que el gozo y la tristeza siguen a la pasión, pero lo afirman en distinto sentido. Pues el Damasceno, y Gregorio Niseno que propone el mismo argumento, hablan de la pasión corporal, que una vez aprehendida causa el gozo o la tristeza, y experimentada por el sentido causa dolor. Pero el Filósofo en *Ética* habla sin duda alguna de las pa-

---

[68] Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 2, 1046 b 4.

[69] San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 7 (PL 41, 411).

siones animales, queriendo mantener que a todas las pasiones del alma sigue el gozo y la tristeza. La razón de ello es porque entre todas las pasiones de las potencias concupiscibles, causadas por la consecución de lo conveniente o de lo nocivo, el gozo y la tristeza ocupan el último lugar. Sin embargo, todas las pasiones irascibles terminan en las pasiones concupiscibles, como se ha dicho en la cuestión *Sobre la sensualidad*[70]. Por lo cual, queda el que todas las pasiones del alma terminen en el gozo y en la tristeza. Sin embargo, en ninguno de ambos sentidos se sigue que las pasiones estén en la aprehensiva, ya que la pasión corporal está en la misma naturaleza del cuerpo, pero las otras pasiones animales están en la misma parte apetitiva en la que están el gozo y la tristeza, pero en cuanto a sus actos primeros. Sin embargo, si no existiese orden en los actos de la apetitiva, se seguiría de las palabras del Filósofo que las pasiones animales no estarían en la apetitiva –donde está el gozo y la tristeza–, sino en la aprehensiva.

11. Ni el sentido ni otra potencia aprehensiva mueve inmediatamente, sino sólo mediante la apetitiva; y por esto, en orden a la operación de la potencia aprehensiva sensitiva, el cuerpo sólo es inmutado en cuanto a las disposiciones materiales cuando sobreviene el movimiento de la apetitiva, al que sigue inmediatamente la modificación del cuerpo que se dispone a obedecer. Por lo cual, aunque la potencia aprehensiva sensitiva esté inmutada al mismo tiempo que el órgano corporal, sin embargo, allí no hay pasión propiamente hablando, ya que en la operación del sentido sólo se transmuta el órgano corporal propiamente hablando por la inmutación espiritual, en cuanto que las especies sensibles se reciben en los órganos del sentido sin la materia, como se dice en *De anima*[71].

12. Aunque en la parte intelectiva se prescinde de algo y se recibe algo, sin embargo, esto no sucede por modo de transmutación, de manera que se produzca continuamente recepción y rechazo, sino que es por simple influjo en cuanto a los hábitos infusos, pues en el instante se infunde la gracia, por la que se expulsa súbitamente la culpa. También la alteración que se da del vicio a la virtud o de la ignorancia a la ciencia atañe a la parte intelectiva accidentalmente, existiendo de suyo una modificación en la parte sensitiva, como es claro en *Ethica*[72]. Pues del hecho de que haya una transmutación en la parte sensitiva, resulta súbitamente una perfección en la parte intelectiva, de modo que lo que resulta en la parte intelectiva sea término de la modificación existente en la parte sensitiva; como la iluminación es el término del movimiento local, y la generación lo es de la alteración en sentido absoluto; y esto debe ser entendido en cuanto a los hábitos adquiridos.

---

70 Cfr. *supra* q. 25, a. 2.

71 Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 12, 424 a 17.

72 Mejor: Aristóteles *Physica*, VII, 4, 248 b 27.

13. De algo aprehendido por el entendimiento puede seguirse la pasión en el apetito inferior de dos modos: el primero, en cuanto que lo que es entendido de modo universal por el entendimiento, se forma en la imaginación de modo particular, y así se mueve el apetito inferior, como cuando el entendimiento del que cree recibe de modo inteligible las futuras penas y forma sus imágenes, imaginando que el fuego quema y que el gusano roe y otras cosas de este estilo, de lo cual se sigue la pasión del temor en el apetito sensitivo. El segundo, en cuanto que desde la aprehensión del entendimiento se mueve el apetito superior, y por ello, por cierta redundancia o imperio, también se conmueve el apetito inferior.

14. La esperanza que permanece en el alma separada no es pasión, sino o bien hábito o bien acto de la voluntad, como queda claro de lo antes señalado[73].

15. Por la beatificación o de la perfección de la imagen sólo puede darse el que en la parte intelectiva haya una pasión en cuanto que toda recepción se llama pasión.

16. La pasión se dice que es el movimiento de algo recibido hacia otro recibido, pero no de algo obrado hacia otro obrado. Sin embargo, de este modo en el entendimiento hay movimiento de uno hacia otro.

17. Se dice que entender es un padecer hablando de la pasión en sentido común, en cuanto que la recepción es pasión.

18. Aquella pasión de la que habla Dionisio no es sino una afección a las cosas divinas que tiene más carácter de pasión que la simple aprehensión, como queda claro de lo dicho. Pues de la misma afección de las cosas divinas proviene su manifestación según *Juan* (14, 21): "si alguien me ama será amado por mi Padre, y yo le amaré y me manifestaré a él".

---

[73] Cfr. *supra*, q. 25, a. 3.

ARTÍCULO 4

En virtud de qué las pasiones del alma son contrarias y diversas[74]

Parece que no por el bien y el mal.

OBJECIONES

1. La audacia se opone al temor. Pero ambas pasiones se refieren al mal, ya que aquello de lo que el temor huye, la audacia lo afronta. Luego la contrariedad de las pasiones del alma no es según el bien y el mal.

2. La esperanza se opone a la desesperación. Pero ambas se refieren al bien, el cual espera conseguir la esperanza, y respecto del cual desfallece la desesperanza. Luego la contrariedad de las pasiones del alma no es según el bien y el mal.

3. El Damasceno[75] y Gregorio Niseno[76] distinguen las pasiones del alma por el presente y el futuro, y por el bien y el mal; de modo que del bien futuro hay esperanza o deseo, del bien presente placer, deleite o alegría, del mal futuro temor, del mal presente tristeza. Pero el presente y el futuro se refieren accidentalmente al bien y al mal. Luego de suyo, la diferencia de las pasiones del alma no se refiere al bien y al mal.

4. San Agustín en *De civitate Dei*[77] distingue entre la tristeza y el dolor, porque la tristeza es del alma, pero el dolor es del cuerpo, lo que indica que uno y otro no pertenecen a la razón de bien y mal. Luego se concluye lo mismo que antes.

5. La exultación, el gozo, la alegría y el deleite, la jocosidad y la hilaridad tienen cierta diferencia; de otro modo sería inútil que se uniesen dos de éstas, como es claro en *Isaías* (35, 10): "se obtendrán el gozo y la alegría". Luego como todas éstas se refieren al bien, parece que el bien y el mal no diversifican las pasiones del alma.

---

74 *Summa Theologiae*, I-II, q. 23; *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 3; *In Ethicam*, II, lect. 5.

75 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 12 (PG 94, 929B; Bt. 119).

76 Mejor: Nemesio, *De natura hominis*, c. 17 (PG 40, 676B; Bd. 77).

77 San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 7 (PL 41, 411).

6. El Damasceno[78] distingue cuatro especies de tristeza, que son "la acidia, la angustia, la envidia, la misericordia", además de las cuales está también la penitencia, y todas ellas se refieren al mal. Luego se concluye lo mismo que antes.

7. El mismo Damasceno[79] distingue seis especies de temor, a saber "la apatía, la vergüenza, el pudor, la admiración, el estupor y la agonía", las cuales por su parte no pertenecen a la diferencia anterior. Luego se concluye lo mismo que antes.

8. Dionisio en *De divinis nominibus*[80] incluye el celo en el amor, siendo ambos pasiones respecto del bien; y así se concluye lo mismo que antes.

EN CONTRA

1. Los actos se distinguen por los objetos. Pero las pasiones del alma son actos de la potencia apetitiva, cuyo objeto es el bien y el mal. Luego las pasiones del alma se distinguen por el bien y por el mal.

2. Según el Filósofo en *Ethica*[81], son pasiones del alma aquellas a las que siguen el gozo y la tristeza. Pero el gozo y la tristeza se distinguen según el bien y el mal. Luego el bien y el mal distinguen las pasiones del alma.

SOLUCIÓN

En las pasiones del alma se encuentra una triple distinción. La primera, sin duda, es por la que difieren como genéricamente, a saber, en cuanto pertenecen a diversas potencias del alma, tal como se distinguen las pasiones del concupiscible de las pasiones del irascible. Pero la razón de esta distinción de las pasiones se toma de la misma distinción de las potencias. Pues, como se ha dicho más arriba en la cuestión *De la sensualidad*[82], el objeto del concupiscible es lo deleitable según el sentido, pero el del irascible es algo arduo o alto. Pertenecen al concupiscible aquellas pasiones que dicen se ordenan a lo deleitable del sentido o a su contrario en sentido absoluto; pero pertenecen al irascible aquellas que se ordenan a algo semejante a lo arduo. Y así se manifiesta la diferencia entre el deseo y la esperanza, pues el deseo se dice en cuanto que el apetito es movido a algo deleitable, pero la esperanza dice cierta elevación del apetito hacia algún bien que se estima arduo o difícil; y de modo semejante pasa con las otras pasiones.

---

78 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 14 (PG 94, 932B; Bt. 121).

79 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 15 (PG 94, 932C; Bt. 121).

80 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, §13 (PG 3, 712B; Dion. 218).

81 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 2, 1104 b 14; 4, 1105 b 21.

82 Cfr. *supra*, q. 25, a. 2.

La segunda distinción de las pasiones del alma es por la que, existiendo en la misma potencia, difieren al modo específico [*quasi specie*]. Esta distinción de las pasiones del concupiscible, sin duda, se considera de dos modos: el primero, por la contrariedad de los objetos, y así se distingue el gozo –que se refiere al bien– de la tristeza –que se refiere al mal–. El segundo modo, en cuanto la potencia del concupiscible se ordena de modos diversos al mismo objeto, o se ordena según diversos grados considerados en el proceso del movimiento apetitivo; pues el mismo objeto deleitable que apetece en primer lugar se une de modo animal psíquico según que se aprehende como semejante o conveniente; y de esto se sigue la pasión del amor, que no es otra cosa que cierta conformación del apetito por parte del mismo apetecible, por lo cual se dice que el amor es cierta unión del amante y del amado. Y por estar unido al modo animal, busca unirse después realmente, a saber, como el que ama goza con el amado; y así nace la pasión del deseo, el cual, sin duda, una vez que sea obtenido en la realidad, genera el gozo. Luego lo primero que está en el movimiento del concupiscible es el amor, lo segundo el deseo y lo último el gozo; y por el contrario las pasiones que deben tomarse en orden al mal son: el odio contra el amor, la fuga contra el deseo y la tristeza contra el gozo.

Pero las pasiones del irascible, como se ha dicho en otra cuestión[83], nacen de las pasiones del concupiscible y terminan en ellas, y por esto en ellas se encuentra alguna distinción conforme a la distinción del concupiscible; y además está en ellas la distinción propia según la razón del objeto propio. Sin duda, de parte del concupiscible se da la distinción por la que se distinguen por el bien y el mal o por lo deleitable y su contrario, y por otra parte, según lo tenido realmente y lo no tenido realmente; pero la distinción propia del mismo irascible estriba en que sus pasiones se distinguen en que o exceden a la facultad del apetito o no la exceden, y esto según la estimación, pues estos elementos parecen distinguir lo arduo como las diferencias que son de suyo.

Por tanto, la pasión que existe en el irascible puede ser respecto del bien o respecto del mal. Si es respecto del bien, es o bien de lo tenido o bien de lo no tenido. Respecto del bien tenido, ninguna pasión puede estar en el irascible, ya que el bien de lo que ya se posee no impone ninguna dificultad al que lo posee, por lo cual no se salva allí la razón de arduo. Pero respecto del bien todavía no tenido, en el cual la razón de arduo se puede salvar por la dificultad en conseguirlo, si aquel bien se estima en tanto que excede a la facultad, provoca la desesperanza, pero si se estima en tanto que no excede, da lugar a la esperanza. Pero si se considera el movimiento del irascible hacia el mal, esto será de un doble modo: a saber, o bien hacia el mal todavía no tenido, el cual se estima como arduo en cuanto es difícil de ser evitado, o como ya tenido o unido, el cual

---

[83] Cfr. *supra*, q. 25, a. 2.

por otra parte tiene razón de arduo en cuanto se estima difícil de ser rechazado. Pero si es respecto del mal todavía no presente, si aquel mal se estima como que excede a la facultad, así provoca la pasión del temor, pero si se estima como que no excede, así forma la pasión de la audacia. Pero si el mal es presente, o se estima como no excediendo a la facultad, y así provoca la pasión de la ira, o como excediendo y así no forma ninguna pasión en el irascible, sino que permanece solamente en el concupiscible la pasión de la tristeza.

Por tanto, aquella distinción que se logra por los diversos grados del movimiento apetitivo no es causa de alguna contrariedad, ya que de este modo las pasiones difieren como lo perfecto y lo imperfecto, como es claro en el deseo y el gozo; pero la distinción que es según la contrariedad del objeto, da lugar propiamente a la contrariedad en las pasiones. Por eso en el concupiscible las pasiones contrarias se dan según el bien y el mal, como el gozo y la tristeza, el amor y el odio; pero en el irascible puede haber una doble contrariedad: una, según la distinción del objeto propio, a saber, en cuanto excede o no a la facultad, y así son contrarias la esperanza y la desesperanza, la audacia y el temor, y esta contrariedad es más propia. Pero otra es según la diferencia del objeto del concupiscible, esto es según el bien y el mal, modo por el cual se ve que tienen contrariedad la esperanza y el temor. Pero la ira no puede tener de ningún modo una pasión contraria; no según la contrariedad del bien y del mal, ya que respecto del bien presente no hay ninguna pasión en el irascible; de modo semejante tampoco según la contrariedad de lo que excede a la facultad y de lo que no la excede, ya que el mal que excede a la facultad no fragua ninguna pasión en el irascible, como queda dicho. Por lo cual, entre otras pasiones, la ira tiene como propio el que no tiene ningún contrario a ella.

La tercera diferencia de las pasiones del alma es casi accidental, y se da de dos modos. El primero, según la intensidad y la remisión, como el celo implica la intensidad del amor, y el furor la intensidad de la ira. El segundo modo, por las diferencias materiales del bien y del mal, como difieren la misericordia y la envidia que son especies de la tristeza, pues la envidia es la tristeza de la prosperidad ajena estimada como mal propio, pero la misericordia es la tristeza de la adversidad ajena considerada como mal propio, y de este modo también se pueden considerar algunas otras pasiones.

RESPUESTAS

1. El objeto del irascible no es el bien y el mal considerados en sentido absoluto, sino con la circunstancia añadida de su carácter arduo. Por eso en sus pasiones no sólo hay contrariedad por el bien y el mal, sino también por las diferencias que distinguen lo arduo tanto en el bien como en el mal.

2. Y por esto queda clara también la solución a la segunda objeción.

3. Lo presente y lo futuro se toman como diferencias para distinguir las potencias del alma en la medida en que el futuro todavía no está unido realmente, mientras que el presente ya está unido. Pero es más perfecto el movimiento del apetito hacia eso lo está realmente unido que hacia lo que está realmente distante. Por eso aunque el futuro y el presente determinen alguna distinción en las pasiones, no determinan sin embargo ninguna contrariedad, como tampoco lo perfecto y lo imperfecto.

4. El dolor, considerado propiamente, no debe contarse entre las pasiones del alma, ya que sólo tiene del alma la aprehensión; pues el dolor es la lesión del sentido, lesión que se da por parte del cuerpo. Y por esto Agustín allí mismo también añade que, tratando de las pasiones del alma, prefirió usar el nombre de tristeza que el de dolor, pues la tristeza se perfecciona en la misma apetitiva, como queda claro por lo dicho.

5. El deleite y el gozo difieren del mismo modo que la tristeza y el dolor, pues el deleite sensible tiene por parte del cuerpo la unión de lo conveniente, pero por parte del alma tiene la sensación de aquella conveniencia. Y de modo semejante el deleite espiritual tiene una cierta unión real de lo conveniente con lo conveniente y la percepción de esa unión. Por lo cual Platón[84] definiendo el deleite sensible, dijo que "el deleite es la generación de lo sensible en la naturaleza"; pero Aristóteles[85] definiendo de modo general el deleite, dijo que "el deleite es la operación del hábito natural no impedida". Pues la misma operación conveniente es aquello conveniente unido que provoca el placer, sobre todo espiritual. Y así por ambas partes el deleite comienza por la unión de lo real y se consuma en su aprehensión, pero el gozo comienza en la aprehensión y termina en el afecto, por lo cual el deleite a veces es causa del gozo como el dolor de la tristeza.

Pero el gozo difiere de la alegría y del resto de las pasiones accidentalmente según la intensidad y la remisión; pues las otras pasiones dicen cierta intensidad de gozo, la cual se toma sin duda o según la disposición interior –y así es la alegría, que conlleva la dilatación interior del corazón, pues alegría [*laetitia*] se dice como dilatar [*latitia*]–, o según que la intensidad del gozo interior prorrumpe en ciertos signos exteriores, y así es la exultación, pues la exultación se dice porque el gozo interior sale en cierto modo al exterior. Dicha salida se toma o por la inmutación de la herida, en la cual aparecen primero las señales del afecto por su cercanía a la potencia imaginativa, y así es la hilaridad; o porque desde la intensidad del gozo interior se disponen las palabras y los hechos, y así es la jovialidad.

---

84 Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 12, 1152 b 13.

85 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 12, 1153 a 14.

6. Las especies de tristeza que pone el Damasceno, son ciertos modos de tristezas que añaden a la tristeza diferencias accidentales, o según la intensidad del movimiento, y así según que esta intensidad consiste en la disposición interior, se llama acidia, que es "la tristeza que agrava"[86], a saber, el corazón, para que no guste de hacer nada; o según que avanza hacia la disposición exterior, y así es la angustia, que es la tristeza "que quita la voz"[87]. Pero por parte del objeto, en cuanto eso que está en otro se considera como mal propio; y si el bien de otro fuese considerado como mal propio será envidia; pero si el mal de otro se considerase mal propio, será misericordia. Ahora bien, la penitencia no añade alguna razón especial sobre la tristeza, aunque sea absolutamente del mal propio, y por eso es dejada de lado por el Damasceno. Pero pueden asignarse muchos modos de tristeza, si se consideran todas las cosas que se refieren accidentalmente al mal que da lugar a la tristeza.

7. Aunque el temor sea cierta pasión que proviene de haber aprehendido lo nocivo como lo que sobrepasa a la facultad, los modos del temor se diversificaban según la diferencia de tales objetos nocivos; lo cual, sin duda, se puede referir al que apetece de tres modos: el primero, respecto de la propia operación, y así, en cuanto que la propia operación es temida como laboriosa, se da la pereza; pero en cuanto se teme como torpe se da la vergüenza, que es "el temor hacia el acto torpe"[88]. El segundo, respecto de la cognición, en cuanto que algo cognoscible se aprehende como excediendo enteramente a la cognición, y así su consideración se aprehende como superflua y de ese modo como nociva. Pero exceder a la cognición sucede o por su magnitud, y así se da la admiración que es "el temor por la gran imaginación"[89], o por lo desacostumbrado de ella, y así se da el estupor que es "el temor por la imaginación desacostumbrada", según el Damasceno[90]. El tercero, respecto de la pasión que deriva de otro, la cual sin duda puede ser temida o por razón de la torpeza, y así se da el sonrojo que es "el temor en la espera del reproche"[91], o por razón del daño, y así se da la agonía, por la cual el hombre teme para no caer en algún otro infortunio.

8. El celo añade sobre el amor cierta intensidad, pues es el amor vehemente que no padece la unión del amado.

---

[86] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 14 (PG 94, 932B; Bt. 121).

[87] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 14 (PG 94, 932B; Bt. 121)

[88] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 15 (PG 94, 932C; Bt. 122).

[89] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 15 (PG 94, 932C; Bt. 122).

[90] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 15 (PG 94, 932C; Bt. 122).

[91] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 15 (PG 94, 932C; Bt. 122).

ARTÍCULO 5

Si la esperanza, el temor, el gozo y la tristeza son las cuatro pasiones principales del alma[92]

Parece que no.

OBJECIONES

1. San Agustín[93] en *De civitate Dei*, enumerando las cuatro pasiones principales, pone el deseo en lugar de la esperanza, lo cual también parece derivarse de las palabras de Virgilio[94] quien, designando las pasiones principales, afirmó: "De aquí los hombres desean, temen, se gozan y se duelen".

2. Cuanto más perfecto es algo, tanto más importante parece ser. Pero el movimiento de la audacia es más perfecto que el movimiento de la esperanza, puesto que tiende con mayor intensidad hacia su objeto. Luego la audacia es una pasión más principal que la esperanza.

3. Todo se denomina por lo que es principal en él. Pero la potencia del irascible se denomina por la ira. Luego la ira debe contarse entre las pasiones principales.

4. Al igual que en el irascible se da la pasión respecto del futuro, así también en el concupiscible. Pero la pasión que está en el concupiscible respecto del futuro –a saber, el deseo–, no se pone como pasión principal. Luego tampoco se ponen el temor y la esperanza, que en el irascible se refieren de modo semejante al futuro.

5. Se dice principal aquello que existe antes que lo demás, "pues principiar –según San Gregorio[95]– es ser primero entre los demás". Pero el amor es el principal entre las demás pasiones, pues las demás pasiones nacen del amor. Luego el amor debería ponerse como la pasión principal.

6. Parecen ser principales aquellas pasiones de las que dependen las otras. Pero parece que todas las demás pasiones dependen del gozo y de la tristeza, pues la pasión del alma es la que sigue al gozo y a la tristeza, según el Filósofo[96]

---

92 *In III Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 4; *Summa Theologiae*, I-II, q. 25, a. 4.

93 San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 3 (PL 41 406).

94 Cita en San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 3 (PL 41, 406).

95 San Gregorio Magno, *In Evangelium*, II, hom. 34 (PL 76, 1251D).

96 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 2, 1104 b 14; 4, 1105 b 21.

en *Ethica*. Luego solamente estas dos pasiones –a saber, el gozo y la tristeza– son las dos pasiones principales.

7. Mas podría decirse que el gozo y la tristeza son las pasiones principales del concupiscible, pero la esperanza y el temor son las principales en el irascible. Pero en contra está lo que se dice en *De spiritu et anima*[97]: "De la concupiscencia nacen el gozo y la esperanza; del irascible, el dolor y el miedo".

8. Según la propiedad de la potencia irascible, la esperanza se opone a la desesperanza, y el temor a la audacia. Pero por parte del concupiscible se ponen dos pasiones principales contrarias según la propiedad del concupiscible, a saber, el gozo y la tristeza. Luego también por parte del irascible deberán ponerse como principales: o la esperanza y la desesperanza, o el temor y la audacia.

EN CONTRA

1. Se dice en *De spiritu et anima*[98]: "es sabido que el afecto es cuatripartito, pues de lo que amamos, o bien gozamos o esperamos gozar, o bien nos dolemos y tememos dolernos". Luego estas son las cuatro pasiones principales, el gozo, el dolor o la tristeza, la esperanza y el temor.

2. Boecio, enumerando las pasiones principales dijo, en *De philosophiae consolatione*[99]: "repele el gozo, repele el temor, y ahuyentada la esperanza, tampoco esté presente el dolor", y así se concluye lo mismo que antes.

SOLUCIÓN

Las pasiones principales del alma son cuatro, a saber, la tristeza, el gozo, la esperanza y el temor. La razón de ello es que se dicen pasiones principales las que son previas a las otras y origen de ellas. Pero como las pasiones del alma están en la parte apetitiva sensitiva, serán primeras aquellas pasiones que nacen inmediatamente del objeto de la apetitiva, el cual objeto es sin duda el bien y el mal; y serán como secundarias las que se originan mediante otras.

Sin embargo, para que alguna pasión nazca inmediatamente del bien o del mal se requieren dos cosas: la primera es que se origine de suyo a partir del bien y del mal, ya que lo que es por accidente no puede ser primero. La segunda es que se origine sin ningún presupuesto, de modo que la pasión se diga entonces principal por dos motivos: porque no proviene ni por accidente ni por lo posterior del objeto que tiene un carácter activo. Así, pues, a partir del bien proviene de suyo la pasión que procede del bien en cuanto bien, y por accidente, aquella

---

97 *De spiritu et anima*, c. 4 (PL 40, 782).

98 *De spiritu et anima*, c. 4 (PL 40, 782).

99 Boecio, *De philosophiae consolatione*, I, metr7 (PL 63, 657A).

que proviene del bien en cuanto que es mal; y lo contrario debe entenderse en el caso del mal. Pero el bien en cuanto bien, atrae y trae hacia sí, por lo que si alguna pasión es propia del apetito que tiende al bien, será la pasión que sigue de suyo al bien. Pero repeler al apetito es propio del mal en cuanto mal, por lo que si hay alguna pasión respecto del bien por la que se huye del bien, aquella pasión no será del bien por sí, sino en cuanto éste es aprehendido como un mal. Y lo contrario debe entenderse del mal, porque aquella pasión que proviene del mal por sí, consiste en huir del mal, pero aquella que consiste en dirigirse al mal lo es por accidente. Así pues, es claro cómo una pasión nace por sí del bien y del mal.

Ahora bien, algo es último en la consecución del fin en cuanto que es primero en la intención y en el apetito, por eso se originan del bien y del mal sin presuponer otras, aquellas pasiones que consisten en la consecución del fin, y presupuestas éstas nacen las demás. Pero el gozo y la tristeza provienen de la misma consecución del bien o del mal y de suyo, pues el gozo proviene del bien en cuanto es bien, y la tristeza del mal en cuanto es mal. Y de modo semejante todas las otras pasiones del concupiscible provienen de suyo del bien y del mal; lo cual se verifica porque el objeto del concupiscible es el bien y el mal según en sentido absoluto. Pero las otras pasiones del concupiscible presuponen el gozo y la tristeza causalmente, pues el bien del concupiscible es amado y deseado en cuanto se aprehende como deleitable, y el mal es odioso y mueve a huir de él en cuanto se aprehende como entristecedor. Y así, según el orden del apetecer, el gozo y la tristeza son primeras, aunque en el orden de lo derivado o de la consecución sean posteriores. En cambio, en el irascible, no todas las pasiones siguen de suyo al bien o al mal, sino que alguna lo hace de suyo y otras accidentalmente; eso sucede porque el bien o el mal no son objetos del irascible según una absoluta razón, sino en la medida en que se añade la condición de arduo; debido a ella también se repudia el bien en cuanto excede a la facultad, y se tiende al mal en cuanto es posible de repeler o de seguir. Pero no puede haber en el irascible una pasión que derive del bien o del mal sin presuponer ninguna otra; pues el bien después de que es alcanzado, no da lugar a ninguna pasión en el irascible, como es claro por lo señalado[100]; pero el mal presente origina sin duda una pasión en el irascible, pero no por sí misma sino por accidente, a saber, en cuanto tiende al mal que es presente como repeliéndolo y aproximando, como es claro en la ira.

Por tanto queda claro de lo dicho que hay ciertas pasiones que se originan en primer lugar y de suyo del bien y del mal, como el gozo y la tristeza; otras se originan de suyo pero no en primer lugar, como otras pasiones del concupiscible, y dos del irascible, el temor y la esperanza, de las cuales una expresa la

---

[100] Cfr. *supra*, a. 4.

huida del mal, y la otra, la dirección al bien. En cambio hay otras que ni son de suyo ni en primer lugar, como las que se encuentran en el irascible: la desesperanza, la audacia y la ira, que señalan un acceso al mal o un rechazo del bien.

Así, por tanto, el gozo y la tristeza son las pasiones más principales; pero el temor y la esperanza son las principales en su género, ya que no presuponen algunas pasiones en la potencia en la que están, a saber, en el irascible. Otras pasiones del concupiscible, como el amor y el deseo, el odio y la fuga, aunque de suyo provengan del bien o del mal, sin embargo, no son primeras en su género, puesto que presuponen otras que existen en la misma potencia; y así no pueden decirse principales ni de modo simple ni en su género. Y así se concluye que las pasiones principales son sólo cuatro: el gozo y la tristeza, la esperanza y el temor.

RESPUESTAS

1. Al amor sensible o al deseo precede otra pasión en la misma potencia, a saber, el gozo, que es la razón de desear, por lo cual no puede ser la pasión principal. Pero la esperanza, aunque presuponga otra pasión, todavía no la presupone existiendo en la misma potencia sino en el concupiscible, y dado que todas las pasiones del irascible nacen de las pasiones del concupiscible –como se ha dicho en otra cuestión[101]–, por ello puede ser una pasión principal.

Pero San Agustín pone el deseo o el amor sensible en el lugar de la esperanza por cierta semejanza que hay entre ellas, pues una y otra pasión se dicen respecto del bien todavía no tenido.

2. La audacia no puede ser la pasión principal, pues surge del mal por accidente, puesto que es respecto del mal por vía de agredir; pues el audaz se enfrenta al mal en cuanto estima que la victoria y el repeler el mal es un cierto bien, y de este modo por la esperanza del bien nace la audacia. Y así, considerando sutilmente, se encuentra que la esperanza es previa a la audacia, pues la esperanza de la victoria, o por lo menos de la evasión, causa la audacia.

3. La ira también se origina del mal por accidente, a saber, en cuanto el airado estima la venganza del mal cometido contra él como un bien y tiende hacia ella; por eso la esperanza de conseguir la venganza es causa de la ira. Por lo cual, cuando alguien es herido por uno de quien no espera poder realizar venganza, no se aíra, sino que solo se entristece o teme –como dice Avicena[102]–, como si el campesino fuese herido por el rey. Y así la ira no puede ser la pasión principal; pues presupone no sólo la tristeza, que está en el concupiscible, sino

---

101 Cfr. *supra*, q. 25, a. 2.

102 Cfr. Avicena, *De anima*, IV, c. 6 (fol. 22ra).

también la esperanza, que está en el irascible. Sin embargo se denomina irascible por la ira, ya que es la última de las pasiones que están en el irascible.

4. Las pasiones que están en el concupiscible respecto del futuro, surgen en cierto modo de las pasiones que existen en la misma potencia respecto del presente. Pero las pasiones que son respecto del futuro en el irascible, no se originan de algunas pasiones respecto del presente existentes en la misma potencia, sino de las que hay en otra potencia, a saber, del gozo y de la tristeza, por lo que no hay semejanza.

5. En la vía de ejecución o de consecución el amor es la primera pasión, pero en la vía de la intención el gozo es anterior al amor y es la razón de amar, principalmente en cuanto que el amor es pasión del concupiscible.

6. El gozo y la tristeza son las pasiones más principales, como queda dicho; con todo, la esperanza y el temor son las principales en su género, como es evidente por lo señalado.

7. Aquel libro, como no es de San Agustín, no nos impone necesidad para que recibamos su autoridad. Especialmente parece contener una falsedad expresa: la esperanza no está en el concupiscible sino en el irascible; pero la tristeza no está en el irascible sino en el concupiscible. Pero si conviniera mantener la autoridad, se puede decir que se habla de estas potencias según el significado de los nombres. Sin embargo, la concupiscencia es del bien, y por esta razón todas las pasiones ordenadas hacia el bien pueden ser atribuidas al concupiscible; pero la ira lo es por algún mal adjunto, por lo cual todas las pasiones que son respecto del mal se pueden atribuir al irascible; y según esto se atribuye al irascible la tristeza y al concupiscible la esperanza.

8. La contrariedad que es propia de las pasiones del irascible –a saber, que excede y no excede a la facultad–, da lugar por accidente a otra pasión del bien o del mal; pues la que excede a la facultad provoca rechazo, pero la que no la excede conduce a la prosecución. Y por esto, si estas diferencias se consideran en el bien, aquella pasión que sigue a lo que excede a la facultad, proviene del bien por accidente; pero si es acerca del mal, entonces será por accidente aquella que sigue a lo que no excede a la facultad. Por eso no pueden existir en el irascible dos pasiones principales que sean directamente contrarias, como la esperanza y la desesperanza, o la audacia y el temor, tal como había en el concupiscible el gozo y la tristeza.

ARTÍCULO 6

Si merecemos por las pasiones[103]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Merecemos cumpliendo los preceptos. Pero por los preceptos divinos somos inducidos a gozarnos, a temer, a dolernos y a otras pasiones de este estilo, como dice San Agustín[104] en *De civitate Dei*. Luego merecemos por las pasiones.

2. Según San Agustín[105] en el mismo libro, este tipo de pasiones del alma sólo se dan con voluntad, más aún, incluso no son sino voluntades. Pero podemos merecer por los actos de la voluntad no solo materialmente sino también formalmente. Luego también merecemos por este tipo de pasiones.

3. Las pasiones animales se aproximan más a la razón de lo voluntario que las corporales, ya que las pasiones animales están de algún modo en nosotros en cuanto que el concupiscible y el irascible obedecen a la razón, mas no así las pasiones corporales. Pero las pasiones corporales son meritorias, como es claro en los mártires, que merecen la aureola de martirio por las pasiones corporales. Luego las pasiones animales son mucho más meritorias.

4. Mas podría decirse que las pasiones corporales son meritorias en cuanto son queridas. Pero en contra, la voluntad de padecer por Cristo puede estar también en aquel que nunca padecerá, el cual, sin embargo, no tendrá aureola. Luego la pasión corporal merece la aureola no sólo en cuanto querida, sino también en cuanto experimentada actualmente.

5. Aquello a cuya intensidad sigue la intensidad del premio es meritorio por sí y no sólo materialmente. Pero a la intensidad de la pasión corporal sigue la intensidad del premio, ya que, como se dice[106], "cuanto más padece el que padece tanto más glorioso será coronado". Luego merecemos por las pasiones en sentido propio y no solo materialmente.

---

[103] *In II Sententiarum*, d. 36, a. 2; *Summa Theologiae*, I-II, q. 24; *De malo*, q. 10, a. 1, ad1; q. 12, a. 1.

[104] San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 9 (PL 41, 413).

[105] San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 6 (PL 41, 409).

[106] *Glossa* de Pedro Lombardo, a *Hebreos*, 11, 35 (PL 192, 499B).

6. Hugo de San Víctor[107] afirma que "tras la voluntad sigue la obra, de modo que la voluntad aumente en su obra"; y así la obra externa contribuye al mérito. Pero de modo semejante la voluntad puede aumentar en la pasión. Luego la pasión contribuye al mérito, y así se concluye lo mismo que antes.

7. Dado el mérito se encuentra en la voluntad, es necesario que pertenezca formal y completivamente al mérito aquello en lo que la voluntad termina formal y completivamente. Pero la pasión en cuanto es querida es objeto de la voluntad, y así determina a la voluntad cuasi formalmente. Luego la misma pasión pertenece formalmente al mérito.

8. Algunos confesores soportaron más peso que algunos mártires, por lo cual de ellos se dice que arrastraron un largo martirio, ya que la pasión de ciertos mártires fue terminada en un breve espacio de tiempo; y sin embargo no se les debe la aureola a los confesores. Y así parece que la misma pasión corporal de los mártires merece en sentido propio la aureola.

9. Sobre *Santiago* (1, 2): "Estimad todo gozo, hermanos míos", dice la *Glossa*[108]: "la tribulación en el presente aumenta la justicia, en el futuro la corona". Pero sólo aumenta al merecerla. Luego como la tribulación es pasión, la pasión es meritoria.

10. Esto mismo se manifiesta mediante lo que se afirma en el *Salmo* (115, 15): "la muerte de sus santos es preciosa ante la mirada del Señor". Pero se dice preciosa como digna de precio[109]: pero el precio de los trabajos es el premio que los trabajos merecen. Luego podemos merecer por las pasiones.

11. Mas podría decirse que merecemos por las pasiones en cuanto son queridas. Pero en contra está lo que dijo Lucía: "Si me violaras contra mi voluntad, la castidad me será duplicada en la corona"[110]. Luego la misma pasión de la corrupción, que habría soportado contra su voluntad, sería para ella meritoria de la corona. Y así la pasión no merece sólo porque sea voluntaria.

12. La dificultad es necesaria para el mérito: lo cual es claro por lo que afirma el Maestro[111] en *Sententiae*, a saber, que el hombre en el estado de inocencia no merecía, ya que nada le impulsaba al mal y nada le retraía del bien. Luego como las pasiones conllevan dificultad, parece que contribuyen al mérito por sí mismas.

13. El temor es cierta pasión. Pero por él podemos merecer incluso formalmente, puesto que está en la parte intelectiva, como es claro cuando tememos

---

107 Hugo de San Victor, *De sacramentis*, II, pars XIV, c. 6 (PL 176, 561B).

108 *Glossa interlineal* sobre *Santiago* 1, 2.

109 Cfr. Huguccio, *Liber derivationum*, s.v. precor (ms. Paris B. N. lat. 7625A; fol. 133ra).

110 Cfr. Mombritius, *Sanctuarium*, *Passio Sancta Luciae*, Parisiis, ²1910, II, p. 108.

111 Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 1.

aquellas cosas que sólo conocemos por el entendimiento, como las penas eternas. Luego podemos merecer por las pasiones.

14. El premio responde al mérito. Pero el premio de la gloria no solo estará en el alma sino también en el cuerpo. Luego también el mérito consiste no sólo en la acción del alma sino también en la pasión del cuerpo.

15. Hay mayor razón de mérito donde hay mayor dificultad. Pero hay mayor dificultad respecto de las pasiones que de las operaciones de la voluntad. Luego las pasiones son más meritorias que los actos de la voluntad, que, sin embargo, son formalmente meritorios.

16. Merecemos formalmente por las virtudes. Pero algunas pasiones son colocadas por los santos entre las virtudes, como la misericordia y la penitencia. Otras, incluso, son puestas por los filósofos como laudables y mediadoras entre vicios extremos –como la vergüenza y la memoria según el Filósofo[112] en *Ethica*–, lo cual compete a toda virtud. Luego merecemos formalmente por las pasiones.

17. El mérito y el demérito, como son contrarios, están en el mismo género. Pero hay demérito en el género de las pasiones, pues los primeros movimientos, que son pecados, son ciertas pasiones. Y también la ira y la acidia –que se ponen como vicios capitales– son ciertas pasiones. También el Apóstol en *Romanos* (1, 26) llama a los pecados contra la naturaleza pasiones de ignominia. Luego también merecemos por las pasiones.

EN CONTRA

1. Sólo puede ser meritorio lo que está en nosotros, ya que según San Agustín[113] "es por la voluntad por la que se peca y se vive rectamente". Pero las pasiones no están en nuestro poder, ya que como dice San Agustín[114] en *De civitate Dei*, "cedemos contra nuestra voluntad por las pasiones". Luego no merecemos por las pasiones.

2. Aquello que es preámbulo para la voluntad no puede ser meritorio, ya que el mérito depende de la voluntad. Pero las pasiones del alma preceden al acto de la voluntad, ya que están en la parte sensitiva, y en cambio el acto de la voluntad en la intelectiva. Ahora bien, la parte intelectiva recibe de la sensitiva. Luego las pasiones del alma no pueden ser meritorias.

---

[112] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 7, 1108 a 31.

[113] San Agustín, *Retractationes*, I, c. 9 (PL 32, 596).

[114] San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 9 (PL 41, 415).

3. Todo mérito es laudable. Pero "ni somos alabados ni vituperados por las pasiones" según el Filósofo[115] en *Ethica*. Luego no merecemos por las pasiones.

4. En Cristo hubo mayor eficacia para merecer que en nosotros. Pero Cristo no mereció por su pasión. Luego tampoco nosotros merecemos por las pasiones. Se prueba la premisa intermedia: merecer es hacer propio lo que no lo es, o hacer de lo menos propio algo más propio. Pero Cristo no pudo hacer suyo lo que no era suyo, ni de lo menos suyo hacerlo más suyo, ya que desde el primer instante de su concepción cualquier cosa que cae bajo el mérito le era debida perfectísimamente. Luego Cristo con su pasión nada mereció.

5. Mas podría decirse que mereció haciendo suyo de muchos modos eso que era suyo de un solo modo. Pero en contra, un doble vínculo da lugar a una mayor obligación. Por tanto, de modo semejante también una doble razón de lo debido hace más debido. Luego si Cristo no pudo hacer para sí algo más debido, tampoco pudo hacer algo debido de muchos modos.

6. La dificultad disminuye lo voluntario. Por tanto, como el mérito debe ser voluntario, parece que la dificultad disminuye el mérito. Pero las pasiones generan dificultad. Luego más disminuyen que aportan algo para el mérito.

SOLUCIÓN

No merecemos por las pasiones por sí, sino como por accidente, si 'merecer' se toma en sentido propio. Pues como merecer se dice respecto de las mercedes, merecer propiamente es adquirir algo para sí por merced, lo cual sin duda sólo se hace cuando damos lo que es adecuado para quien decimos lo merece; pero sólo podemos dar lo que es nuestro, de lo que somos dueños. Y somos dueños de nuestros actos por la voluntad, no sólo de aquellos que inmediatamente ejercemos por ella –como amar y querer–, sino también de los que, ejercidos por otras potencias, son imperados por la voluntad, como andar, hablar y de otros semejantes. Ahora bien, estos actos sólo son condignos, como precio adecuado para la vida eterna, si están informados por la gracia y la caridad. Por lo cual, para que algún acto sea meritorio de suyo, es necesario que sea un acto imperado o ejercido por la voluntad, e incluso que sea informado por la caridad. Pero ya que el principio del acto es el hábito y la potencia y también el mismo objeto, por tanto, decimos que se merece, como de modo secundario, tanto por los hábitos como por las potencias y los objetos, pero aquello que en primer lugar y de suyo es meritorio, es el acto voluntario informado por la gracia. Sin embargo, las pasiones no son de la voluntad ni como imperadas ni como ejercidas, pues el principio de las pasiones en cuanto que tales no está en nosotros, pero algunas se dicen voluntarias porque están en nuestro poder, por lo cual, también alguna

---

[115] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 4, 1105 b 31.

vez las pasiones preceden al acto de la voluntad. Y por esto no merecemos de suyo por las pasiones; pero en la medida en que son concomitantes a la voluntad de algún modo, así se refieren al mérito, de manera que puedan decirse que son meritorias como por accidente.

Pero la pasión se refiere a la voluntad de tres modos. El primero, como objeto de la voluntad, y así se dice que las pasiones son meritorias en cuanto son queridas o amadas; pues aquello por lo que de suyo merecemos, según esto no será por la misma pasión sino por la voluntad de la pasión. El segundo, en cuanto que alguna pasión excita la voluntad o tiende hacia ella; lo cual puede suceder de dos maneras, o de suyo o accidentalmente. La primera, de suyo, sin duda, cuando la pasión suscita la voluntad a lo que es semejante a ella, como cuando por la concupiscencia la voluntad se inclina a consentir en lo concupiscible, por la ira a querer la venganza. La segunda, accidentalmente, cuando la pasión en alguna ocasión suscita la voluntad hacia lo contrario, como en el hombre casto, cuando surge la pasión de la concupiscencia, la voluntad resiste a la concupiscencia con mayor esfuerzo; pues nos esforzamos más en las cosas difíciles. Y así se dice que las pasiones son meritorias en cuanto que la voluntad suscitada por la pasión es meritoria. El tercer modo es, al contrario, cuando la pasión es excitada por la voluntad, en cuanto que el movimiento del apetito superior redunda en el inferior; como cuando el que por la voluntad detesta la torpeza del pecado, por lo mismo el apetito inferior se inclina a la vergüenza, y así se dice que la vergüenza es o laudable o meritoria en razón de la voluntad que la causa. Por tanto, en el primer modo la pasión se refiere a la voluntad como objeto, en el segundo como principio, en el tercero como efecto. Según el primer modo, se aleja más del mérito, pues con un argumento semejante se puede decir que el oro o la plata son meritorios o demeritorios, en cuanto que al quererlos de este modo merecemos o desmerecemos. Y según el último modo es más cercano al mérito, en cuanto que el efecto recibe de la causa pero no al contrario. Y así, considerando el mérito en sentido propio, sólo merecemos accidentalmente por las pasiones.

Ahora bien, también puede considerarse el mérito en sentido lato, en cuanto que cualquier disposición que hace conveniente a algo se dice que la merece; como si decimos que una mujer en razón de su belleza merece ser cónyuge del rey. Y así también decimos que merecemos por las pasiones corporales, en cuanto que las mismas pasiones nos vuelven en cierto modo aptos para recibir alguna gloria.

Así pues, es necesario responder a ambas series de objeciones.

RESPUESTAS

1. Nos acordamos de los preceptos de Dios para alegrarnos y para temer, en la medida en que el gozo, el temor y cosas semejantes, consisten en el acto de la voluntad y no son pasiones, como es claro de lo dicho[116], o también en cuanto que las pasiones de este estilo siguen a la voluntad.

2. San Agustín dice que estas pasiones son voluntades en cuanto son consecuencia en nosotros de la voluntad, por lo cual añade "generalmente, en cuanto la variedad de las realidades que se apetecen o se rehuyen de manera que atraen o contrarían la voluntad del hombre, así en nosotros aquellos afectos cambian y vuelven"[117]. O bien hablamos de ellos en cuanto nombran ciertos actos de la voluntad, como queda dicho[118].

3. La pasión corporal del mártir sólo contribuye al mérito del premio esencial en cuanto es querida, pero al premio accidental, que es la aureola de los mártires, se ordena por modo de mérito en la medida en que proporciona cierta conveniencia respecto de la aureola, pues es conveniente que quien se conforma a Cristo en la pasión se conforme a Él en la gloria, según *Romanos* (8, 17): "sin embargo si padecemos con Él, también seremos con Él glorificados". Con todo, debe saberse que la voluntad no puede referirse a las pasiones corporales del mismo modo mientras no las padece el hombre, a como se refiere cuando las padece, por su amargura. Por ello, según el Filósofo[119] en *Ethica*, es suficiente la fortaleza para no entristecerse en tales pasiones. Y por esto, la misma pasión corporal actualmente sufrida también es signo de una firme y constante voluntad, y es también su estímulo, en la medida en que el hombre se esfuerza respecto de lo difícil. Y así la aureola no es debida al confesor aunque sí lo sea al mártir.

4. Por eso es clara la solución a la cuarta objeción.

5. A la intensidad de las pasiones sigue la intensidad de los premios, o por su conveniencia o por la intensidad de la voluntad.

6. Aunque la voluntad aumente tanto en la pasión como en el acto exterior, sin embargo, no es semejante en uno y otro caso, pues el acto es imperado por la voluntad, pero no la pasión, por lo cual no se refieren al mérito de modo semejante.

7. El objeto determina la voluntad según la especie del acto. Pero el mérito no consiste, propiamente hablando, en el acto según la especie del acto, sino

---

116 Cfr. *supra*, a. 3, ad3.

117 San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 6 (PL 41, 409).

118 Cfr. *supra*, a. 3, ad3.

119 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 12, 1117 a 32.

según la raíz, que es la caridad. Y por esto no es necesario que merezcamos formalmente por la pasión, aunque se tenga como objeto.

8. Ningún trabajo que soporte un confesor durante largo tiempo se puede comparar con la muerte que el mártir soporta incluso en el momento, según el género del obrar. Pues por la muerte es privado de lo que es máximamente amable, a saber, vivir y ser, por lo que, según el Filósofo[120] en *Ethica* es el fin terrible, y respecto de la muerte se da principalmente la virtud de la fortaleza. Y esto es claro porque los hombres fatigados por aflicciones continuas se horrorizan de la muerte, como prefiriendo más otras aflicciones que ella. Y por esto también el Filósofo[121] dice en *Ethica* que el virtuoso se expone a la muerte, eligiendo más "una buena acción que muchas malas", como si aquel acto de fortaleza de sufrir la muerte sobrepasara a otras muchas operaciones virtuosas; y por esto, en cuanto al género del obrar, el mártir ínfimo merece más que cualquier confesor. No obstante, en cuanto a la raíz del obrar, el confesor puede merecer más, en cuanto obra por una caridad mayor; y dado que el premio esencial corresponde a la raíz de la caridad, y accidentalmente al género del acto, se sigue que un confesor puede ser más eminente que algún mártir en cuanto al premio esencial, y en cambio, que el mártir lo sea en cuanto al premio accidental.

9. Aquella glosa habla de la tribulación en cuanto querida o suscitadora de la voluntad.

10. Y de modo semejante hay que responder a la décima objeción.

11. En la corrupción de una virgen que fuese corrompida por causa de Cristo, la misma corrupción sería meritoria, como lo son también las pasiones de los mártires, no porque la misma corrupción fuese voluntaria, sino porque su antecedente sería voluntario, a saber, permanecer en la confesión de Cristo, a lo cual sigue su corrupción, de modo que aquella corrupción sería voluntaria no por voluntad absoluta, sino por voluntad cuasi condicionada, en cuanto prefiere más padecer este oprobio que negar a Cristo.

12. Existe dos tipos de dificultades: la primera, que se da por la magnitud del hecho y de su bondad, y ésta es la dificultad que se requiere para la virtud. La segunda, que se da por parte del que obra, en cuanto es ineficaz o está impedido respecto de las obras rectas, y esta dificultad o elimina o disminuye la virtud; y así las pasiones provocan la dificultad. Por tanto, la *primera* dificultad que se da por parte de lo hecho contribuye de suyo al mérito, como la bondad del acto; pero la segunda que es por la debilidad del que obra sólo contribuye al mérito ocasionalmente, en cuanto es ocasión de mayor esfuerzo. Sin embargo, no es verdad el hecho de que Adán en el primer estado no pudiese merecer, si tuvo

---

120 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 9, 1115 a 26.

121 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, IX, 8, 1169 a 24.

gracia, aunque nada lo retrajese del bien y nada lo impulsara al mal; ya que si hubiese perseverado hubiera llegado en algún momento a la gloria, y consta que no lo habría hecho sin mérito. El Maestro tampoco afirma que no podría merecer en el primer estado, sino que dice que podía evitar el pecado sin merecer. Así, podía evitar el pecado sin la gracia, porque nada lo impulsaba al mal, pero sin la gracia nada puede ser meritorio.

13. Aquel temor de las penas eternas que es meritorio de suyo, está en la voluntad, y no es propiamente hablando una pasión, como queda claro de lo dicho. Ahora bien, puede excitar la pasión de temor en el apetito inferior por las penas eternas o por la redundancia del apetito superior sobre el inferior, o porque la concepción intelectual de las penas eternas se forma en la imaginación. Y así, el apetito inferior se mueve por la pasión del temor, pero este temor sólo se refiere al mérito por accidente, como queda dicho.

14. *Falta la respuesta a la decimocuarta objeción*.

15. Respecto de la dificultad que se da por nuestra parte, las pasiones tienen mayor dificultad que el acto de la voluntad. Pero entonces la dificultad sólo contribuye al mérito por accidente, como queda dicho, y también de modo semejante las pasiones. Pero respecto de la dificultad que es por la excelencia o bondad de la realidad que contribuye de suyo al mérito, entonces la dificultad es mayor por parte del acto de la voluntad.

16. Algunas pasiones son consideradas laudables por los filósofos en cuanto son efectos e indicios de la buena voluntad, como es claro en la vergüenza –que indica que el pecado de torpeza repugna a la voluntad humana–, y en la misericordia, que es signo del amor. Por esto alguna vez los santos toman los términos de estas pasiones por los hábitos, por los que la voluntad ejerce el acto que es principio de estas pasiones.

17. Los primeros movimientos no tienen carácter perfecto de pecado o demérito, sino que son como ciertas disposiciones para el demérito, como el pecado venial es disposición para el mortal. Por ello no es necesario que los mismos movimientos de la sensualidad sean de suyo méritos, ya que el mérito sólo puede ser un acto voluntario, como queda dicho. Pero estas pasiones se denominan alguna vez vicios, en cuanto que por los nombres de las pasiones o por el acto de la voluntad se refieren también a hábitos; los vicios se denominan incluso contrarios a la naturaleza de las pasiones, aunque sean actos voluntarios, en cuanto que por estos vicios la naturaleza es perturbada con respecto a su orden.

Respuestas a las objeciones en contra

1. Cedemos a las pasiones de modo involuntario no en cuanto al consentimiento –ya que sólo consentimos a ellas con la voluntad–, sino en cuanto a alguna modificación corporal –como la risa, el llanto y otras semejantes–. Y por

esto, en cuanto consentimos o disentimos de ellas voluntariamente, son meritorias o demeritorias.

2. Las pasiones del apetito inferior, aunque alguna vez precedan al acto de la voluntad, sin embargo no preceden siempre, pues las facultades apetitivas no se ordenan de modo semejante a las aprehensivas. Es así que nuestro entendimiento recibe por el sentido, por lo que la operación del entendimiento sólo puede darse si preexiste alguna operación del sentido. En cambio, la voluntad no recibe del apetito inferior, sino que más bien lo mueve, y por esto no es necesario que la pasión del apetito inferior preceda al acto de la voluntad.

3. Aunque las pasiones no sean de suyo laudables, sin embargo pueden serlo accidentalmente, como queda dicho.

4. Por su pasión Cristo mereció para sí y para nosotros: para sí, sin duda, mereció la gloria del cuerpo, que, aunque la hubiese merecido por otros méritos precedentes, con todo, la claridad de la resurrección es el premio de la pasión que se da propiamente por una cierta conveniencia, ya que la exaltación es el mérito propio de la humildad. Pero para nosotros mereció en cuanto que en su pasión dio satisfacción al pecado de todo el género humano, mas no por las obras precedentes, aunque mediante ellas mereciera para nosotros, pues la pena es requerida para la satisfacción como cierta recompensa contra el deleite del pecado.

5. La gloria del cuerpo de Cristo, mediante la pasión, no hizo que surgiera de lo no debido lo debido, o de lo menos debido lo más debido, sino que, de otro modo, hizo debido lo que antes no lo era. Y tampoco se sigue que hiciera más debido, pues esto se daría si la causa de lo debido o bien aumentase o bien se multiplicase, como se hace cuando por doble promesa aumenta la obligación, lo cual no sucede en el mérito de Cristo, ya que su gracia no es aumentada.

6. La dificultad impide de suyo lo voluntario, pero accidentalmente lo aumenta, en cuanto que alguien se esfuerza contra la dificultad; pero la misma dificultad dota de sentido de pena a la satisfacción.

ARTÍCULO 7

Si la pasión unida al mérito disminuye algo del mérito[122]

Parece que merece más el que lo hace por el solo juicio de la razón.

OBJECIONES

1. Se pregunta si la pasión unida al mérito disminuye algo del mérito, o quién merece más: si aquel que hace bien al pobre con cierta compasión de misericordia, o el que lo hace sin ninguna pasión por el puro juicio de la razón. Y parece que merece más el que lo hace por el solo juicio de la razón, pues el mérito se opone al pecado. Pero peca más el que comete el pecado por la sola elección que el que peca instigado por la pasión, pues se dice que el primero peca por cierta malicia, y el segundo por debilidad. Luego merece más quien hace algún bien por el solo juicio de la razón que quien lo hace con alguna pasión de misericordia.

2. Mas podría decirse que para que algo sea meritorio o acto de virtud, no sólo se requiere el bien hecho, sino también el modo por el que se hace el bien, lo cual sólo puede darse con el afecto de la misericordia. Pero en contra, para que algún acto se haga bien se requieren tres cosas según el Filósofo en *Ethica*[123], a saber, la voluntad que elige el acto, la razón que constituye el medio en el acto, y la relación del acto al fin debido. Mas todas ellas pueden darse sin la pasión de la misericordia en aquel que da limosna. Por tanto, sin aquella pasión puede darse no sólo que el bien se haya hecho, sino también que se haya hecho bien. Se prueba la premisa intermedia: pues las tres cosas señaladas se hacen por el acto de la voluntad y de la razón; pero el acto de la voluntad y de la razón no dependen de la pasión, ya que la razón y la voluntad mueven a las potencias inferiores en las cuales están las pasiones, pero la moción del motor no depende del movimiento del móvil. Luego las tres cosas predichas pueden darse sin pasión.

3. Para el acto de la virtud se exige el discernimiento de la razón, por eso San Gregorio[124] dice en *Moralia* que "las virtudes de ningún modo pueden darse a no ser que obren de modo prudente en las cosas que se apetecen". Pero todas las pasiones impiden el juicio o la discreción de la razón, por lo cual dice Salustio

---

122 *Summa Theologiae*, I-II, q. 24, a. 3; *De malo*, q. 3, a. 11.

123 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 5, 1106 b 36.

124 San Gregorio Magno, *Moralia*, II, c. 46 (PL 75, 588D).

en *Bellum Catilinae*[125]: "todos los hombres que deliberan acerca de las cosas dudosas, deben estar privados de ira, amor, odio y misericordia, pues, donde éstas afectan, el ánimo no prevé fácilmente la verdad". Luego este tipo de pasiones disminuyen la gloria de la virtud y por ello del mérito.

4. El apetito concupiscible no afecta menos al juicio de la razón que el irascible. Pero la pasión del irascible, incluso unida al acto de la virtud, turba el juicio de la razón, por lo cual dijo San Gregorio[126] que "la ira turba el ojo por el celo". Luego de modo semejante la misericordia, que es pasión del concupiscible, turba el juicio de la razón.

5. La virtud es "la disposición de lo perfecto a lo óptimo", como se dice en *Physica*[127]. Por tanto, para nosotros es más virtuoso aquello mediante lo cual nos aproximamos más a lo perfecto. Pero los que obran sin pasión se asimilan más a Dios y a los ángeles por el juicio de la razón, pues Dios castiga sin ira y aligera la miseria sin la pasión de la misericordia. Luego es más virtuoso hacer el bien sin estas pasiones.

6. Las virtudes de los de ánimo purificado son más dignas que las de los otros. Pero, como dice Macrobio[128] en *Super somnium Scipionis*, las virtudes de quienes tienen el ánimo purificado hacen olvidar completamente las pasiones. Luego el acto de la virtud hecho sin pasión es más loable y más meritorio.

7. Cuando el amor de la caridad en nosotros se encuentra más depurado del amor carnal, entonces es más laudable: "pues el amor entre nosotros no debe ser carnal sino espiritual", como dice San Agustín[129] en *Regula ad servos Dei*. Pero la pasión del amor se da con cierta carnalidad. Luego el acto de la caridad sin la pasión del amor es más laudable, y el mismo argumento se da respecto de las otras pasiones.

8. Tulio[130] dice en *De officiis* que conviene que exista cierta benevolencia del amor no con ardor sino con estabilidad de mente. Pero el ardor pertenece a la pasión. Luego la pasión disminuye la alabanza del acto de la virtud.

EN CONTRA

1. San Agustín[131] dice en *De civitate Dei*: "mientras llevamos las debilidades de esta vida, si no tenemos en modo alguno ninguna pasión, entonces no vivi-

---

125 Salustio, *Bellum Catilinae*, c. 51, 1.

126 San Gregorio Magno, *Moralia*, V, c. 45 (PL 75, 726C).

127 Aristóteles, *Physica*, VII, 3, 246 b 23.

128 Macrobio, *Super somnium Scipionis*, I, c. 8, 9.

129 San Agustín, *Regula ad servos Dei*, n. 10 (PL 32, 1384).

130 Marco Tulio Cicerón, *De officiis*, I, c. 15, n. 47.

mos rectamente; pues el Apóstol vituperaba y detestaba a algunos de los que se decía que estaban sin afección; incluso los culpaba el salmista sagrado, a quienes dijo: 'resistí a quien al mismo tiempo se entristecía y no lo estaba'". Y así se ve que sin pasiones no podemos vivir rectamente.

2. San Agustín[132] dice en *De civitate Dei*: "airarse con el que peca para que se corrija; entristecerse con el afligido para que sea liberado; temer por quien corre peligro para que no perezca. Ignoro si existe alguien que reprenda con sano juicio. Pues es propio de los estoicos acostumbrarse a culpar incluso la misericordia; y así Cicerón habló mucho mejor y más humanamente y en modo más acomodado en alabanza de César, donde le dijo que ninguna de tus virtudes es más admirable y más graciosa que la misericordia". Y así se concluye lo mismo que antes.

SOLUCIÓN

Las pasiones del alma pueden ordenarse de dos modos a la voluntad, o como precedentes a la misma o como consecuentes. El primero, como precedentes, en cuanto que las pasiones empujan a la voluntad a querer algo. El segundo, como consecuentes, en cuanto que por la misma vehemencia de la voluntad, por cierta redundancia, se conmueve el apetito inferior según estas pasiones, o también en cuanto que la misma voluntad procura y excita estas pasiones espontáneamente.

Así pues, en la medida en que son precedentes a la voluntad disminuyen su carácter de alabables, ya que es alabable el acto de la voluntad en cuanto que es ordenado por la razón al bien según la debida medida y el modo. Modo y medida que, sin duda, sólo se conserva mientras el acto se realiza con discreción; la cual no se conserva cuando el hombre, por el ímpetu de la pasión, es incitado a querer algo, aunque sea bueno. Y el modo de la acción será en cuanto que el ímpetu de la pasión es grande o pequeño, y así acontece que la debida medida sólo se conserva por caso excepcional.

Ahora bien, en cuanto las pasiones son consecuentes a la voluntad, no disminuyen la alabanza del acto o la bondad, ya que serán moderadas según el juicio de la razón, al cual sigue la voluntad. Pero añaden algo más a la bondad del acto por dos motivos. El primero, a modo de signo, ya que la misma pasión que sigue en el apetito inferior es signo de que el movimiento de la voluntad es intenso; pues no puede existir en la naturaleza de lo pasible que la voluntad se mueva fuertemente a algo sin que se siga alguna pasión en la parte inferior, por lo cual dice Agustín[133] en *De civitate Dei* "mientras llevamos las debilidades de

---

131 San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 9 (PL 41, 415).

132 San Agustín, *De civitate Dei*, IX, c. 5 (PL 41, 260).

133 San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 9 (PL 41, 415).

esta vida, si no tenemos en modo alguno ninguna pasión, entonces no vivimos rectamente"; y un poco más abajo añade la causa diciendo: "pues no dolerse de alguna manera mientras estamos en este lugar de miseria, no se da sin un gran costo de inhumanidad de ánimo y de estupor en el cuerpo"[134]. El segundo, como ayuda, ya que cuando la voluntad elige algo por el juicio de la razón, cumple aquello más pronto y fácil si junto con esto se excita también la pasión en la parte inferior, porque la apetitiva inferior es cercana al movimiento del cuerpo. Por eso dice San Agustín[135] en *De civitate Dei*: "pero el movimiento de la misericordia sirve a la razón cuando la misericordia se presenta de tal modo que conserva la justicia". Y esto también es lo que el Filósofo[136] dice en *Ethica*, cuando introduce el verso de Homero "erige la virtud y el furor", ya que, a saber, cuando alguien es virtuoso con la virtud de la fortaleza, la pasión de la ira que sigue a la elección de la virtud realiza el acto con mayor prontitud; pero si precediese a la virtud, en cierto modo la perturbaría.

RESPUESTAS

1. La perfecta razón de alabanza o vituperio reside en lo voluntario, por lo cual aquello que disminuye la razón de lo voluntario, disminuye la razón de lo laudable en el bien y de lo vituperable en el mal. Pero la pasión que precede a la elección disminuye la razón de voluntario, y por esto disminuye la alabanza del acto bueno y el vituperio del malo. Ahora bien, la pasión que sigue es signo de la magnitud de lo voluntario, como queda dicho, por lo cual así como la pasión añade algo a la alabanza en el bien, así también añade algo al vituperio en el mal. Sin embargo, se dice que peca por pasión aquel en el que la pasión induce a la elección del pecado, y el que cae en la pasión del pecado por la elección del pecado no se dice que peca por pasión, sino con pasión. Luego es verdad que obrar por la pasión disminuye tanto la alabanza como el vituperio; pero obrar con pasión puede aumentar ambos.

2. El modo de la virtud, que consiste en la perfecta voluntad, no puede darse sin pasión, no porque la voluntad dependa de la pasión, sino porque en la naturaleza de lo pasible la pasión se sigue de modo necesario de la voluntad perfecta.

3. En la obra de la virtud es necesaria la elección y la ejecución. Para la elección se requiere la discreción, y para la ejecución de lo que ya está determinado se requiere la prontitud. Pero no se requiere además que el hombre que actualmente está ejecutando una obra medite mucho acerca de ésta, pues como dice

---

134 San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 9 (PL 41, 415).

135 San Agustín, *De civitate Dei*, IX, c. 5 (PL 41, 261).

136 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 11, 1116 b 28.

Avicena[137] en su *Sufficientia*, eso obstaculizaría más de lo que favorecería. Esto es claro en quien toca la cítara, que sería en gran medida dificultado si pusiese el pensamiento junto al tacto de cada una de las cuerdas; y de modo semejante el escritor, si pensase en la formación de cada una de las letras. Y de esto resulta que la pasión que precede a la elección impide el acto de la virtud, en cuanto impide el juicio de la razón que es necesario al elegir; pero después de que la elección ya es perfecta según el puro juicio de la razón, la pasión que se sigue sirve más de ayuda que de daño, ya que aunque turbe el juicio de la razón en alguien, sin embargo obra a favor de la prontitud de la ejecución.

4. Y por esto también queda clara la solución a la cuarta objeción.

5. Dios y los ángeles no son susceptibles de pasión, y por esto no deriva en ellos ninguna pasión de su voluntad perfecta; que sí se seguiría si fuesen capaces de pasiones. Y por esto, a raíz de cierta semejanza de las obras, "el nombre de pasiones se emplea habitualmente en el hablar humano para referirlo a los ángeles, pero no por debilidad de sus afecciones"[138].

6. Aquellos que tienen virtudes en el alma purificada, son de alguna manera inmunes a las pasiones que inclinan hacia lo contrario de lo que elige la virtud, y también son inmunes a las pasiones que inducen a la voluntad, pero no son inmunes a las pasiones que siguen a la voluntad.

7. La carnalidad pertenece al amor si la pasión del amor precede al amor de la voluntad, pero no si la sigue; pues esto pertenece al fervor de la caridad, que consiste en que el amor que está en la parte superior, redunda por su vehemencia a un cambio en la parte inferior.

8. Y con esto queda clara la solución a la última objeción.

---

137 Avicena, *Sufficientia*, I, c. 14 (fol. 22^{rb} I).

138 San Agustín, *De civitate Dei*, IX, c. 5 (PL 41, 261).

ARTÍCULO 8

Si hubo este tipo de pasiones en Cristo[139]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Según San Agustín[140] en *De Trinitate*, todo agente es más excelente que el paciente. Pero nada creado es más excelente que el alma de Cristo. Luego en el alma de Cristo no pudo haber pasión alguna.

2. Según Macrobio[141] "es propio de la fortaleza del alma purificada ignorar las pasiones, no vencerlas". Pero Cristo tuvo máximamente purificadas las potencias del alma. Luego en Él no existieron pasiones de este estilo.

3. Según el Damasceno[142] la pasión es "el movimiento del alma apetitiva por la sospecha de un bien o de un mal". Pero en Cristo no hubo sospecha, pues ésta pertenece a la ignorancia. Luego en Cristo no hubo ninguna pasión del alma.

4. Según San Agustín[143] "la pasión es el movimiento del alma contra la razón". Pero en Cristo no hubo ningún movimiento contra la razón. Luego en Cristo no hubo ninguna pasión del alma.

5. Cristo en cuanto al alma no es menor que los ángeles, sino sólo en cuanto a la debilidad de la carne. Pero en los ángeles no existen pasiones, como San Agustín[144] dice en *De civitate Dei*. Luego tampoco existieron en el alma de Cristo.

6. Cristo fue más perfecto según el alma que el hombre en el primer estado. Pero el hombre en el primer estado no estaba sometido a estas pasiones, ya que, como dice San Agustín[145] en *De civitate Dei*, "a la debilidad de la presente vida le corresponde soportar este tipo de afectos incluso en cualquier buen oficio". Pero la debilidad no se dio en el primer estado. Luego tampoco en Cristo existieron este tipo de pasiones.

---

139 *Summa Theologiae*, III, q. 15, a. 4-9; *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 1, qla. 3; a. 2; *In Matthaeum*, c. 26; *In Iohannes*, c. 12, lect. 5; c. 13, lect. 4; *Compendium Theologiae*, c. 232.

140 Mejor: San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 16 (PL 34, 467).

141 Macrobio, *Super somnium Scipionis*, I, c. 8, 9.

142 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 22 (PL 94, 940D; Bt. 132).

143 San Agustín, *De civitate Dei*, VIII, c. 17 (PL 41, 242).

144 San Agustín, *De civitate Dei*, IX, c. 5 (PL 41, 261).

145 San Agustín, *De civitate Dei*, IX, c. 5 (PL 41, 261).

7. Ningún sabio se duele o se entristece, salvo de la pérdida de su bien, por el hecho de que también lo malo es contristable, ya que elimina el bien. Pero el bien del hombre es la virtud, pues sólo con ella el hombre se vuelve bueno. Luego como en Cristo no existía un bien suprimible, en Él no existió la tristeza o el dolor.

8. Según San Agustín[146] en *De civitate Dei*, "cuando disentimos de lo que sucede sin quererlo, esa voluntad es tristeza". Pero en Cristo no sucedió nada que Él no quisiese. Luego en Cristo no hubo la pasión de la tristeza o del dolor.

9. Según San Agustín[147] el dolor es "la sensación de la división o corrupción". Pero en Cristo no hubo sensación de corrupción o división, ya que como dice San Hilario[148], tuvo "la fuerza de la pena sin la sensación de la pena"; y tampoco hubo en Él división o corrupción, ya que no puede darse ninguna pérdida por el sumo bien. Luego en Cristo no hubo dolor.

10. Donde hay una misma causa hay también un mismo efecto. Pero en el cuerpo de los bienaventurados no habrá alguna pasión por esta causa, a saber, porque estarán purificados de la inclinación del pecado y unidos a las almas gloriosas. Luego como esto sucedió en el cuerpo de Cristo, parece que no pudo existir en Él el dolor de la pasión corporal.

11. Alguien se entristece o se duele razonablemente sólo por alguna lesión. Pero como prueba el Crisóstomo[149], "nadie es lesionado sino por sí mismo", lo cual, sin duda, no es propio del sabio. Luego como Cristo fue sapientísimo, no pudo haber tristeza en Él.

EN CONTRA

1. Se dice en *Marcos* (14, 33): "Jesús comenzó a temer y a temblar y a estar triste".

2. San Agustín[150] dice que "la voluntad recta tiene estos movimientos no sólo inculpables sino también laudables". Pero en Cristo hubo recta voluntad. Luego existieron en Él estos movimientos.

3. En Cristo había defectos propios de esta vida que no repugnan a la perfección de la gracia. Pero este tipo de pasiones no repugnan a la perfección de la gracia, sino que más bien son causadas por ella, como es claro por San Agus-

---

146 San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 6 (PL 41, 409).

147 San Agustín, *De libero arbitrio*, III, c. 23 (PL 32, 1305).

148 San Hilario, *De Trinitate*, X, n. 23 (PL 10, 362).

149 San Juan Crisóstomo, *Liber quo nemo laedatur nisi a seipso* (PG 52, 459).

150 San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 6 (PL 41, 409).

tín[151] en *De civitate Dei*: "Estos movimientos, estos afectos provienen del amor al bien y de la santa caridad". Luego hubo en Cristo pasiones de este estilo.

SOLUCIÓN

Estas pasiones están de un modo en los pecadores, de otro en los justos –tanto perfectos como imperfectos–, de otro en Cristo hombre, y de otro en el primer hombre y en los bienaventurados. Pues no están en los ángeles y en Dios de ningún modo, ya que no hay en ellos la apetitiva sensible, a la que pertenecen los movimientos de este tipo de pasiones.

Pero para la evidencia de lo dicho debe saberse que pueden distinguirse cuatro diferencias en este tipo de afecciones del alma, y según esta distinción las afecciones tienen más o menos carácter propio de pasión. En primer lugar, en cuanto alguien es afectado por la pasión del alma por lo contrario o nocivo o por lo conveniente y provechoso; y el carácter de pasión se salva más cuando la afección se sigue de lo nocivo que cuando se sigue de lo provechoso, porque la pasión conlleva una cierta modificaciónndel paciente desde su disposición natural hacia una disposición contraria. Y de ahí que la tristeza, el dolor, el temor, y otras pasiones semejantes que se refieren al mal tienen más carácter de pasión que el gozo, y el amor y otras semejantes que son respecto del bien; aunque también en ellas se salva el carácter de pasión, según la cual el corazón se dilata, se enciende o se dispone de cualquier otra manera propia de su disposición habitual por este tipo de pasiones; y por ello incluso alguien muere por afecciones de este estilo. En segundo lugar, o porque la pasión es totalmente extrínseca o porque procede de algún principio intrínseco; y más se salva el carácter de pasión cuando procede de algo de extrínseco que cuando procede de algo intrínseco. Sin duda, procede algo de lo extrínseco cuando la pasión es instigada súbitamente por el concurso de algo conveniente o nocivo; pero procede de algo intrínseco cuando estas pasiones son causadas por la misma voluntad según el modo ya dicho; y entonces no son súbitas ya que siguen al juicio de la razón. En tercer lugar, porque algo es cambiado o totalmente o bien no totalmente: pues lo que de algún modo es alterado y no totalmente cambiado no decimos que padece tan propiamente como aquello que es cambiado totalmente a su contrario. Así, decimos con más propiedad que un hombre padece la enfermedad si todo su cuerpo enferma que si hay enfermedad en alguna de sus partes. Pero entonces el hombre cambia totalmente por este tipo de afectos cuando no sólo permanecen en el apetito inferior, sino que también atraen a sí al superior; y cuando están solo en el apetito inferior, entonces el hombre es inmutado por ellas como parcialmente, y por ello se denominan "propasiones" [*propassiones*], mas si son del primer modo se llaman "pasiones". En cuarto lugar, porque el cambio es o

---

[151] San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 9 (PL 41, 414).

débil [*remissa*] o intenso, pues los cambios débiles se denominan menos propiamente pasiones. Por eso el Damasceno[152] dice: "no todos los movimientos pasivos se llaman pasión, sino los que son más vehementes y proceden del sentido; pues los que son pequeños e insensibles, todavía no son pasiones".

Por tanto, debe saberse que en los hombres en estado de viadores: si son pecadores tienen pasiones tanto respecto del bien como respecto del mal, y sin duda, algunas veces, no sólo las previstas sino también otras súbitas e intensas, y frecuentemente también perfectas; por eso son considerados en *Ethica*[153] "acompañantes de las pasiones". Ahora bien, en los justos nunca son perfectas, ya que en ellos la razón nunca es rebajada por las pasiones; ellas son vehementes en los imperfectos, y son débiles en los perfectos, pues las potencias inferiores son refrenadas por el hábito de las virtudes morales; y tienen pasiones no sólo previstas sino también súbitas, y no sólo respecto del bien sino también respecto del mal. Pero en los bienaventurados, en el hombre en el primer estado y en Cristo según el estado de debilidad, las pasiones de este estilo nunca son súbitas, dado que en ellos por la perfecta obediencia de las potencias inferiores a las superiores sólo surge algún movimiento en el apetito inferior siguiendo el dictamen de la razón; por lo cual el Damasceno[154] dice: "las tendencias naturales no precedían a la voluntad en el Señor; pues tuvo hambre porque quiso, temió queriendo", etc. Y de modo semejante hay que entenderlo de los bienaventurados tras la resurrección y de los hombres en el primer estado. Pero es pertinente señalar que en Cristo no sólo existieron pasiones respecto del bien, sino también respecto del mal, pues tenía un cuerpo pasible, y por eso la pasión del temor y de la tristeza y similares podían darse en él de modo natural a partir de la imaginación de lo nocivo. Ahora bien, en el primer estado y en los bienaventurados no puede existir aprehensión de algo como nocivo, y debido a esto en ellos sólo hay pasión respecto del bien, como amor, gozo y semejantes, pero no tristeza, temor, ira o algo similar.

Entonces concedemos de este modo que en Cristo hubo verdaderas pasiones, por lo que San Agustín[155] dice en *De civitate Dei*, que Cristo "del mismo modo que cuando quiso fue hecho hombre, así cuando quiso tomó estos movimientos del alma humana por gracia de una verdadera gestión".

---

152 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 22 (PG 94, 941B; Bt. 133).

153 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 1, 1095 a 4.

154 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, III, c. 20 (PG 94, 1084A; Bt. 260).

155 San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 9 (PL 41, 415).

RESPUESTAS

1. No es necesario que el agente sea en sentido absoluto más excelente que el paciente, sino relativamente, a saber, en cuanto es agente; y así nada impide que el objeto del alma de Cristo fuese más excelente que ella en cuanto es activo, pues incluso el alma de Cristo tiene alguna potencia pasiva.

2. Según San Agustín[156] en *De civitate Dei*, acerca de esto hubo conflicto entre estoicos y peripatéticos, la cual, sin embargo, parecía ser más una diferencia nominal que real. Pues los estoicos decían que este tipo de pasiones no estaban de ningún modo en el alma del sabio; por el contrario afirmaban que el sabio es el que es perfecto en las virtudes, como teniendo la virtud del alma purificada. Pero los peripatéticos sostienen que estas pasiones del alma "también se encuentran en el sabio, pero moderadas y sometidas a la razón"[157]. Sin embargo, San Agustín prueba por la confesión de ciertos estoicos que también ellos admitían que este tipo de afectos se encontraban en el alma del sabio sabio, pero sometidos a ella, y sin ser aprobados o consentidos; a los cuales, sin duda, no denominaban pasiones, sino "cosas vistas o fantasías". Por ello es claro que en realidad los estoicos no decían nada distinto de los peripatéticos, sino que la disputa estaba sólamente en una diferencia de términos, ya que lo que los peripatéticos llamaban pasiones, los estoicos las llamaban de otro modo. Así, por tanto, según la sentencia de los estoicos Macrobio[158] y Plotino, las pasiones no se dan con la virtud del alma purificada, no porque no haya algunos movimientos súbitos de las pasiones en tales hombres virtuosos, sino porque tales movimientos de las pasiones ni arrastran a la razón y son tan vehementes que perturban en gran medida la paz de la mente; según lo cual también el Filósofo[159] dice en *Ethica* que las concupiscencias en los templados no son tan fuertes como lo son en los incontinentes, aunque en ninguno de los dos la razón es arrastrada al consentimiento. O bien podría decirse, y mejor, que como este tipo de pasiones provienen del bien y del mal, se deben distinguir según las diferencias de bienes y males. Pues existen ciertos bienes y males naturales, como el alimento, la bebida, la salud o la enfermedad del cuerpo y otras de este estilo; pero otras no son naturales, como las riquezas, los honores y otras semejantes, sobre las que versa la vida civil. Sin embargo, Plotino y Macrobio distinguen las virtudes del alma purificada de las virtudes políticas, de lo cual es manifiesto que las virtudes del alma purificada las ponen en aquellos que están totalmente alejados del trato civil, descansando sólo en la contemplación de la sabiduría. Y por eso en

---

156 San Agustín, *De civitate Dei*, IX, c. 4 (PL 41, 258).

157 San Agustín, *De civitate Dei*, IX, c. 4 (PL 41, 259).

158 Macrobio, *Super somnium Scipionis*, I, c. 8, 9.

159 Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 11, 1152 a 1.

ellos no se siguen algunas pasiones de los bienes o males civiles, pero no son inmunes a aquellas pasiones que siguen a los bienes y males naturales.

3. Todo lo que es causado por una causa débil puede también ser causado por una causa más fuerte. Pero la estimación cierta es una causa más fuerte para suscitar pasiones que la sospecha; por lo cual el Damasceno puso aquel mínimo respecto del cual puede causarse la pasión, dando a entender por esto que por una causa más fuerte es causado algo más fuerte.

4. Según San Agustín[160] en *De civitate Dei* la impasibilidad se dice de dos modos: el primero, en cuanto priva de afecciones "que van contra la razón y perturban la mente"; el segundo, en cuanto excluye todo afecto. Luego en esta autoridad se toma 'pasión' en cuanto se opone a la primera impasibilidad, y no en cuanto se opone a la segunda; y así, existió en Cristo sólo de este modo.

5. Cristo fue superior a los ángeles según el alma intelectiva. Pero tuvo apetito sensitivo, por el que podían inherir en Él pasiones que no tienen los ángeles.

6. En el primer hombre existieron algunas pasiones, como el gozo y el amor, que son respecto del bien, pero no el temor o el dolor, que son respecto del mal; y éstas últimas pertenecen a la debilidad presente, que Adán no tuvo pero que Cristo asumió voluntariamente.

7. Los estoicos sólo llamaban bien del hombre a aquello por lo cual se llaman buenos los hombres, a saber, las virtudes del alma; pero el resto de los bienes como los corporales y aquellas cosas que son propias de la fortuna exterior, no los llamaban bienes sino útiles [*commoda*]; sin embargo, a estos los peripatéticos los llamaban bienes, aunque mínimos, y a las virtudes las llamaban bienes máximos; dicha diferencia sólo estaba en los términos. Pues a partir de los bienes mínimos –según los peripatéticos–, o de los útiles –según los estoicos–, surgen en el alma del sabio algunos movimientos, aunque sin perturbar la razón, y así no es verdad que en el alma del sabio pueda surgir la tristeza por el sólo defecto de la virtud.

8. Aunque la lesión del cuerpo en Cristo no fuese contra la voluntad de la razón, sin embargo fue contra el apetito de la sensualidad, y así allí hubo tristeza.

9. En Cristo también hubo verdadera lesión del cuerpo y verdadera lesión del sentido; pues Él mismo según la divinidad es el sumo bien respecto del cual nada puede sustraerse, pero no según el cuerpo. Por el contrario, la palabra de San Hilario, que algunos citan, fue retractada después también por él mismo. O bien podría decirse que por eso afirma que Cristo no tenía penas de sentido no porque no sintiese las penas, sino porque este sentido no llegó a inmutar la razón.

---

[160] San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 9 (PL 41, 415).

10. Por el hecho mismo de que el alma es glorificada –según el común curso de los acontecimientos–, el cuerpo unido a ella se haría glorioso e impasible respecto de heridas; por eso dice San Agustín[161] en *Epistola ad Dioscorum*: "Dios hizo al alma de naturaleza tan poderosa de manera que de su completa bienaventuranza –que se promete a los santos al fin de los tiempos–, redunde en la naturaleza inferior, que es el cuerpo, no la felicidad que es propia de los que gozan y contemplan, sino la plenitud de salud, esto es, el vigor de la incorrupción". Pero Cristo teniendo en su potestad su alma y su cuerpo, por virtud de la divinidad a raíz de una cierta dispensa tenía no sólo la felicidad en el alma sino también la pasibilidad en el cuerpo, "permitiendo el Verbo al cuerpo lo que le es propio", como dice el Damasceno[162]; por lo cual hubo en Cristo un privilegio singular para que de la plenitud de la felicidad del alma no redundase la gloria en el cuerpo.

11. El Crisóstomo habla de la herida por la cual alguien se vuelve miserable, a saber, por la que es privado del bien de la virtud. Pero la pasión de la tristeza en el sabio no nace solo de tal lesión, como queda dicho, por lo cual no concluye dicho argumento.

ARTÍCULO 9

Si en el alma de Cristo existió la pasión del dolor en cuanto a la razón superior[163]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Se dice que el hombre es conturbado y arrastrado por la pasión cuando la conmoción de la pasión llega hasta la razón. Pero ser perturbado y arrastrado por la pasión no es propio de un sabio. Luego como Cristo fue sapientísimo, parece que en Él el dolor no llegó hasta la razón superior.

---

[161] San Agustín, *Epistola 118*, c. 3 (PL 33, 439).

[162] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, III, c. 15, (PG 94, 1060; Bt. 240).

[163] *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 3, qla. 2; *Summa Theologiae*, III, q. 46, a. 7; *Compendium Theologiae*, c. 232.

2. Se dice que cada potencia se deleita según la conveniencia de su propio objeto. Por tanto, el dolor sólo se debe atribuir a alguna potencia por el daño que acaece por parte del objeto; pero respecto de las realidades eternas, que son los objetos propios de la razón superior, Cristo no padecía ningún defecto o impedimento. Luego en la razón superior de Cristo no hubo la pasión del dolor.

3. Según San Agustín[164] en *De civitate Dei*, el dolor pertenece a las pasiones corporales. Por tanto, sólo pertenece al alma en cuanto unida al cuerpo; pero según la razón superior el alma no se une al cuerpo, ya que según el Filósofo[165] en *De anima*, el entendimiento no es acto de ningún cuerpo. Luego el dolor no puede estar en la razón superior.

4. Mas podría decirse que la razón superior no se une al cuerpo por la operación, sino que se une a él como forma. Pero en contra, según el Filósofo[166] en *De somno et vigilia*, la potencia y el acto se dan respecto de lo mismo. Luego si la acción del entendimiento es propia del alma sin comunicación con el cuerpo, también la potencia intelectiva será propia del alma no en cuanto unida al cuerpo, y así la razón superior no estará unida al cuerpo como forma.

5. La pasión según el Damasceno[167] es el movimiento del alma irracional y apetitiva. Pero el dolor y la tristeza y semejantes son ciertas pasiones. Luego ellas no se dieron en la parte de la razón superior en Cristo.

6. Según Agustín[168] en *De civitate Dei*, el dolor o la tristeza es respecto de aquellas cosas "que nos acaecen sin querer". Pero Cristo según la razón superior quería su pasión corporal, y no sucedió nada contrario a su voluntad –que era perfectamente conforme a la voluntad divina–. Luego, según la razón superior, en Cristo no hubo tristeza o dolor.

7. Mas podría decirse que la razón superior, en cuanto razón, quería la pasión del cuerpo, mas no como naturaleza. Pero en contra, una misma es la potencia considerada como razón y como naturaleza, pues la diversa consideración no varía la sustancia de la cosa. Luego, si la razón superior en cuanto razón quería algo y no lo quería como naturaleza, la misma potencia quería y no quería algo simultáneamente y a la vez, lo cual es imposible.

8. Según el Filósofo[169], ninguna tristeza es contraria a la delectación que existe en la contemplación. Pero el deleite de la razón superior se da en la contemplación de las realidades eternas. Luego en ella no puede darse algún dolor o

---

164 San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 7 (PL 41, 411).

165 Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 a 24.

166 Aristóteles, *De somno et vigilia*, 1, 454 a 8.

167 Cfr. San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 22 (PG 94, 940D; Bt. 132).

168 San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 15 (PL 41, 424).

169 Cfr. Aristóteles, *Topica*, I, 15, 106 a 38.

tristeza, pues esta tristeza o dolor se opone al deleite de la contemplación; y así en el alma de Cristo, según la razón superior, no hubo pasión de dolor o de tristeza.

EN CONTRA

1. Sobre el *Salmo* (87, 4): "mi alma está llena de mal", dice la *Glossa*[170] "no de vicios sino de dolores". Luego hubo dolor en cualquier parte del alma de Cristo, y entonces también en la razón superior.

2. La satisfacción responde a la culpa. Pero Cristo dio satisfacción con su pasión por la culpa del primer hombre. Luego como aquella culpa llegó hasta la razón superior, también la pasión de Cristo debió llegar hasta la razón superior.

3. Como dice la *Glossa*[171] sobre aquello "mi alma está llena de mal", el alma se duele al padecer junto con el cuerpo al cual está unida. Pero la razón en cuanto razón expresa relación al cuerpo, lo cual es claro por el hecho de que en los ángeles, que no tienen cuerpos unidos a sí de modo natural, no decimos razón sino entendimiento. Ahora bien en las almas unidas a los cuerpos hablamos de razón. Luego hubo dolor de la pasión de Cristo también en la razón superior en cuanto es razón.

4. Según San Agustín[172], toda el alma está en todo el cuerpo, por tanto, cualquiera de sus partes está unida al cuerpo. Pero la razón superior en cuanto razón es una parte del alma. Luego está unida al cuerpo, y así padece mediante el dolor que padece el cuerpo.

SOLUCIÓN

Como queda claro de lo dicho[173], la pasión por la que el alma padece accidentalmente es doble: una, corporal, que comienza en el cuerpo y termina en el alma en cuanto que está unida al cuerpo. La otra es la pasión animal que es causada por aprehender el alma algo por lo cual es movido el cuerpo, del cual movimiento se sigue una cierta modificación corporal.

Así pues, respecto de la primera pasión –a la cual pertenece el dolor según San Agustín[174]–, debe decirse que el dolor de la pasión de Cristo estuvo en cierto modo en la razón superior del mismo y en cierto modo no. Pues en el dolor existen dos cosas, a saber, la lesión y la percepción que experimenta la lesión.

---

170 *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super Psalmo* (PL 191, 811D).

171 *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super Psalmo* 87, 4 (PL 191, 811D).

172 Cfr. San Agustín, *De Trinitate*, VI, c. 6 (PL 42, 929).

173 Cfr. *supra*, a. 2 y a. 3.

174 Cfr. San Agustín, *De civitate Dei*, XIV, c. 7 (PL 41, 411).

La lesión, sin duda, está principalmente en el cuerpo, pero consecuentemente en el alma, en cuanto unida al cuerpo. Pero el alma se une al cuerpo por su esencia; por otra parte, en la esencia del alma radican todas las potencias, y según esto aquella lesión pertenecía en Cristo al alma y a todas sus partes, incluso a la razón superior en cuanto se funda en la esencia del alma; pero la percepción que experimenta la lesión pertenece sólo al sentido del tacto, como queda dicho más arriba[175]. Por otro lado, respecto de la pasión animal, puede haber tristeza –que es propiamente una pasión animal– sólo en aquella parte del alma en que se da la tristeza por su objeto, mediante cuya aprehensión y apetito acontece la tristeza. Pero del objeto de la razón superior en el alma de Cristo –a saber, de parte de las realidades eternas de las cuales gozaba perfectísimamente–, no podía darse ninguna razón de tristeza. Y por esto la tristeza animal no pudo existir en la razón superior del alma de Cristo.

Luego la razón superior padecía en Cristo por el dolor corporal, en cuanto radica en la esencia del alma; pero no sufría tristeza animal, porque se dirigía según su acto propio a contemplar las realidades eternas.

RESPUESTAS

1. El hombre es perturbado y arrastrado a la pasión cuando la razón en su propia operación sigue la inclinación de la pasión al consentir y elegir. Pero el dolor corporal no alcanzó a la razón superior del alma de Cristo inmutando su propia operación, sino sólo en cuanto radicada en su esencia, como queda dicho, y así, el argumento no concluye.

2. Aunque el dolor no estuviera en la razón superior del alma de Cristo por referencia al objeto propio, sin embargo, estuvo en ella en cuanto referida a la propia raíz, que es la esencia del alma.

3. La potencia puede ser acto del cuerpo de dos modos: el primero, en cuanto es cierta potencia, y así se dice que es acto del cuerpo en cuanto informa algún órgano corporal para ejercer su acto propio, como la potencia visiva perfecciona el ojo para ejercer el acto de la visión; y de este modo el entendimiento no es acto del cuerpo. El segundo, por razón de la esencia en la que se funda, y así tanto el entendimiento como las otras potencias se unen al cuerpo como forma en cuanto están en el alma, que por su esencia es forma del cuerpo.

4. Aquella objeción procede de la potencia según la razón de potencia, pero no en cuanto radica en la esencia del alma.

5. El Damasceno afirma que la pasión animal está sin duda en la apetitiva sensual como en su propio sujeto, pero está también en la aprehensiva casi causalmente, en cuanto que el movimiento de la pasión surge en la apetitiva en

---

175 Cfr. *supra*, a. 3.

virtud del objeto aprehendido. Pero en el apetito superior hay algunas operaciones similares a las pasiones del apetito inferior, y en virtud de esta semejanza se atribuyen a los ángeles o a Dios alguna vez los términos de las pasiones, como dice San Agustín en *De civitate Dei*[176]. Y de este modo alguna vez se dice que la tristeza está en la razón superior en cuanto a la aprehensiva y a la apetitiva. Sin embargo, no decimos que de este modo se da el dolor en la razón superior del alma de Cristo, sino en cuanto radica en la esencia del alma, como queda dicho.

6. Aquella objeción prueba que en la razón superior no existía dolor en cuanto que se refiere a su objeto por su propia operación; pues de este modo nada sucedió contra su voluntad.

7. Aquella distinción por la que se distingue la razón como razón y la razón como naturaleza, se puede entender de dos modos: el primero, de manera que la razón como naturaleza se dice razón en la medida en que es la naturaleza de la criatura racional, en cuanto que fundada en la esencia del alma da el ser natural al cuerpo. El segundo, la razón como razón, se dice según lo que es propio de la razón en cuanto razón, y esto es su acto, ya que las potencias se definen por sus actos. Así pues, puesto que el dolor no está en la razón superior en cuanto que ésta se refiere al objeto según su propio acto, sino según que radica en la esencia del alma, por eso se dice que la razón superior padecía dolor como naturaleza, pero no en cuanto razón. Y sucede de modo semejante con la vista, que se funda sobre el tacto, en cuanto que el órgano de la vista es también órgano del tacto; por eso la vista puede padecer una lesión de dos modos: uno, por el acto propio, como cuando la visión se cansa por una luz excesiva, y ésta es la pasión de la vista como vista; otro, en cuanto se funda en el tacto, como cuando el ojo se pincha o se disuelve por algún calor, y ésta pasión no es la pasión de la vista en tanto que es vista, sino en tanto que es cierto tacto.

La anterior distinción se puede entender de otra manera al decir que la razón como naturaleza se entiende en cuanto que la razón se refiere a lo que naturalmente conoce o apetece; pero la razón como razón en cuanto que se ordena a conocer o apetecer algo mediante una cierta comparación, porque lo propio de la razón es comparar. Pues hay ciertas cosas que consideradas en sí mismas debe huirse de ellas, pero se apetecen en orden a otra cosa, como el hambre y la sed consideradas en sí mismas deben ser rechazadas, pero en cuanto se consideran como útiles para la salud del alma o del cuerpo así son apetecidas. De este modo, la razón como razón se goza con ellas, pero la razón como naturaleza se entristece respecto de ellas. Y así la pasión corporal de Cristo, considerada en sí misma, debía ser rechazada, por lo que la razón como naturaleza se entristecía por ella y no la quería; pero en cuanto se ordenaba a la salvación del género

---

[176] San Agustín, *De civitate Dei*, IX, c. 5 (PL 41, 261).

humano entonces era buena y apetecible, y así la razón como razón la quería y además se gozaba.

Pero esto no puede ser referido a la razón superior, sino sólo a la inferior, que busca como objeto propio aquello que es propio del cuerpo, por eso en la pasión del cuerpo pueden ser considerado no sólo absolutamente sino también con comparación. Pero la razón superior no busca como objeto propio lo que pertenece al cuerpo, pues busca sólo lo eterno; más bien, mira a lo corporal juzgando sobre ello mediante razones eternas, las cuales no sólo busca considerándolas sino también consultándolas; y así la razón superior sólo miraba a la pasión del cuerpo de Cristo en orden a las razones eternas, y se gozaba de la pasión por relación a ellas en cuanto era agradable a Dios. Por lo cual la tristeza o el dolor de ningún modo caía en la razón superior en virtud de la propia operación. Pero no hay inconveniente en que la misma potencia, que no quiere algo en sí mismo, lo quiera en orden a otro, ya que puede suceder que lo que en sí no es bueno reciba cierta bondad en orden a otro, aunque esto no tiene lugar en la razón superior en Cristo respecto de la pasión del cuerpo, a la cual sólo se ordena en cuanto querida, como queda claro de lo dicho.

8. La consideración puede causar el deleite de dos modos: el primero, por parte de la operación que es la consideración; y así a la delectación que se da en la consideración no hay ninguna tristeza que sea contraria, ya que esta consideración, que es causa del deleite, no tiene ninguna consideración contraria que sea causa de la tristeza; pues toda consideración es deleitable. Pero no sucede así por parte del sentido, ya que según la operación del sentido acontece entristecerse y dolerse; como nos deleitamos del tacto de lo conveniente, pero nos dolemos del tacto de lo nocivo. El segundo, causa el deleite por parte de lo considerado, a saber, en cuanto algo es considerado como bien o como mal; y así, de la consideración puede seguirse el deleite o la tristeza, que es su contrario, pues así, también el mismo no entender causa tristeza en cuanto es considerado como un cierto mal, pero en sí mismo sólo causa la negación del deleite. Pero por este modo no decimos que el dolor esté en la razón superior del alma de Cristo, sino en cuanto radica en la esencia del alma.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1. La *Glossa* no dice que el alma de Cristo esté llena de tristeza, sino que está llena de dolores, en cuanto sufre juntamente con el cuerpo. Y así sólo es preciso que la pasión del dolor pertenezca a la razón superior en cuanto que se encuentra en la esencia del alma, pues así se une al cuerpo.

2. La pasión de Cristo sólo sería satisfactoria en cuanto es asumida voluntariamente y por caridad. Y así no es necesario que el dolor esté en la parte superior de la razón de Cristo respecto de la propia operación –así como en Adán

hubo culpa por la operación de la razón superior–, ya que el mismo movimiento de la caridad del paciente, que está en la parte superior de la razón, responde en la satisfacción a lo que hubo en la culpa según la razón superior.

3. En la razón deben considerarse dos cosas, a saber, cierta participación de la virtud intelectual y también un ensombrecimiento o defecto del entendimiento. Por tanto, el defecto de la virtud intelectual se sigue en el alma en cuanto que es unible al cuerpo; pero la virtud intelectual inhiere en ella en cuanto que no está oprimida bajo el cuerpo como otras formas materiales. Y por esto, como la operación de la razón inhiere en el alma en cuanto participa de la virtud intelectual, no se ejerce tal operación mediante el cuerpo.

4. La razón como razón no designa una potencia distinta de la razón que es como naturaleza, sino que se refiere a cierto modo de considerar la misma potencia. Y aunque según algún modo de considerar la pasión, ésta no pertenece a alguna potencia del alma, sin embargo, no se excluye que padezca toda el alma.

ARTÍCULO 10

Si por el dolor de la pasión que había en la razón superior de Cristo, se impedía el gozo de la fruición, y al contrario[177]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. La felicidad está más propiamente en el alma que en el cuerpo. Pero no puede decirse que el cuerpo sea feliz o glorioso a la vez que padece, ya que a la gloria del cuerpo le corresponde la impasibilidad. Luego tampoco en la razón superior de Cristo pudo darse a la vez la pasión del dolor y el gozo de la feliz fruición.

2. El Filósofo[178] dice en *Ethica* que el deleite rechaza por todos los medios la tristeza contraria; y si es vehemente rechaza toda tristeza. Pero el deleite por el cual la razón superior en el alma de Cristo gozaba de la divinidad fue vehementísima. Luego rechazó la tristeza y el dolor de Cristo.

---

[177] *In III Sententiarum*, d. 15, q. 2, a. 3, qla. 2, ad5; *Summa Theologiae*, III, q. 46, a. 8; *Compendium Theologiae*, c. 232; *Quaestiones Quodlibetales*, VII, q. 2; *De veritate*, q. 10, a. 11, ad3.

[178] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VII, 15, 1154 b13.

3. La razón superior de Cristo contemplaba más límpidamente que Pablo en el rapto. Pero por la fuerza de la contemplación el alma de Pablo fue separada del cuerpo no sólo en cuanto a la operación de la razón, sino también en cuanto a las operaciones sensibles. Luego tampoco Cristo soportó ningún dolor ni según la razón ni según el sentido.

4. De una causa fuerte se sigue un efecto fuerte. Pero la operación del alma es causa de la inmutación corporal, como es claro que de la imaginación de cosas terribles o deleitables se dispone el cuerpo al frío o al calor. Luego, como en el alma de Cristo en cuanto a la razón superior hubo un gozo vehementísimo, parece que el cuerpo también fue inmutado por este gozo; y entonces no pudo darse dolor ni en el cuerpo ni en la razón superior que está unida al cuerpo.

5. La visión de Dios en su esencia es más eficaz que la visión de Dios por medio de una criatura a él sujeta. Pero la visión por la que Moisés[179] vio a Dios en la criatura sujeta hizo que no fuese afligido por el hambre del ayuno de cuarenta días. Luego, con mayor razón la visión de Dios en su esencia que convenía a Cristo según la razón superior, removió toda aflicción corporal, y así se concluye lo mismo que antes.

6. Aquello que existe en grado sumo, del cual, no obstante, se puede alejar, no sufre la mezcla de lo contrario, como el calor del fuego que está en grado sumo no sufre la mezcla del frío, aunque aquel calor sea susceptible de cambio. Pero el gozo de la fruición estuvo en la razón superior [de Cristo] en grado sumo y de modo inmutable. Luego no hubo allí mezcla alguna de dolor.

7. El hombre es beatificado tanto según el alma como según el cuerpo. Pero ambas beatitudes se pierden por el pecado. Ahora bien, en Cristo la naturaleza humana fue restablecida en la beatitud del alma, que consiste en que la razón superior gozaba de la divinidad. Luego, con mayor razón fue restablecida a la felicidad el cuerpo, que es menor; de este modo, no hubo en Él dolor según el cuerpo, y así tampoco en la razón superior en cuanto unida al cuerpo.

8. Como el alma de Cristo está unida al Verbo, así también su carne. Pero si su carne fuese glorificada por la unión al Verbo, no podía haber en ella ningún dolor. Luego como la razón superior es beatificada por la unión al Verbo, no podía haber en ella ningún dolor.

9. Según San Agustín[180] en *De Genesi ad litteram*, el gozo y el dolor están por esencia en el alma, pero el gozo y el dolor son contrarios. Luego, como son contrarios, y no pueden darse en lo mismo según la esencia, parece que en la parte superior de la razón no podía estar simultáneamente el gozo de la fruición y el dolor de la pasión.

---

179 Cfr. *Éxodo* 34, 28.

180 San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 24 (PL 34, 474).

10. El dolor sigue a la aprehensión de lo nocivo, y el gozo a la aprehensión de lo conveniente. Pero no es posible aprehender a la vez lo nocivo y lo conveniente, ya que según el Filósofo[181] sólo se puede conocer algo uno. Luego en la razón superior no pudo estar a la vez el dolor y el gozo.

11. La razón en la naturaleza íntegra tiene más poder sobre la sensualidad que el que tiene la sensualidad en la naturaleza corrupta sobre la razón. Pero en la naturaleza corrupta la sensualidad arrastra tras sí a la razón; por tanto en Cristo, en el que la naturaleza humana fue íntegra, mucho más fuerte arrastraba tras sí la razón a la sensualidad, y así la sensualidad participaba del gozo de la fruición, que estaba en la razón; de lo cual se ve que el alma de Cristo estaba totalmente privada de dolor.

12. La debilidad adquirida es mayor que la asumida, y de modo semejante la unión en la persona es más poderosa que la unión mediante la gracia. Pero en los tres jóvenes[182], que tenían debilidad adquirida, la unión con Dios por la gracia preservó impasibles sus cuerpos de la lesión del fuego. Luego, con mayor razón en Cristo, quien sólo tuvo debilidad asumida, la unión en la persona del Verbo de Dios y el gozo de la misma conservó inmune a la razón del dolor de la pasión.

13. El gozo del disfrute está en la razón superior porque se vuelve hacia Dios, y el dolor de la pasión porque se orienta al cuerpo. Pero como la razón es simple no puede orientarse a la vez a Dios y al cuerpo, ya que lo simple se orienta de modo total a lo que se dirige. Luego en la razón superior de Cristo no pudo haber a la vez gozo de la fruición y dolor de la pasión.

14. Mas podría decirse que en Cristo hubo un doble estado, a saber, el viador y el comprehensor; y que según estos dos estados pudo inherir en Él simultáneamente tanto el gozo de la fruición como el dolor de la pasión. Pero en contra, el doble estado de Cristo ni quita la contrariedad que hay entre el gozo y el dolor, ni diversifica el sujeto del gozo y del dolor. Ahora bien, los contrarios no pueden estar en el mismo sujeto. Luego el doble estado de Cristo no hace que pueda inherir en Él a la vez, según la razón superior, el dolor y el gozo.

15. El estado de viador y el de comprehensor o no lo son contrarios: si son contrarios, en consecuencia, no pudieron estar a la vez en Cristo. Pero si no lo son, como de los contrarios hay causas contrarias, parece que el doble estado no pudo ser la causa por la que en Cristo se dieran a la vez el gozo y el dolor, que son contrarios.

16. Cuando una potencia tiende a su acto, otra se retrae del acto. Por tanto con mayor razón, cuando una potencia está inclinada a un acto, ella misma se

---

181 Aristóteles, *Metaphysica*, IV, 4, 1006 b 10.

182 Cfr. *Daniel,* 3, 19ss.

retrae de otro. Pero en la razón superior hubo gozo intenso. Luego por todo esto se retrajo del dolor.

17. Mas podría decirse que el dolor era material respecto del gozo, por lo que el gozo no era impedido por el dolor. Pero en contra, el dolor era propio de la pasión del cuerpo, y el gozo era propio de la visión de Dios. Luego el dolor de la pasión no era material respecto del gozo de la fruición; y así, el dolor y el gozo no podían estar a la vez en la razón superior de Cristo.

EN CONTRA

1. Según la proporción de las causas hay proporción en los efectos. Pero la unión del alma de Cristo al cuerpo era causa de dolor, y su unión a la divinidad era causa de gozo, mas estas dos uniones no se obstaculizan. Luego tampoco el dolor y el gozo se obstaculizan.

2. Cristo en el mismo instante fue verdadero viador y comprehensor; por tanto, tuvo lo propio del viador y lo del comprehensor. Pero es propio del comprehensor gozar intensamente de la fruición divina, y es propio del viador sentir los dolores corporales. Luego en Cristo hubo a la vez dolor de la pasión y gozo de la fruición.

SOLUCIÓN

En Cristo, estas dos cosas –a saber, el gozo de la fruición y el dolor corporal de la pasión–, no se obstaculizaban de ninguna manera. Para mostrar esto hay que saber que, según el orden de la naturaleza, por la unión entre las potencias del alma en una esencia –y del alma y del cuerpo en un ser compuesto–, las potencias superiores y las inferiores –y también el cuerpo y el alma–, se influyen mutuamente lo que sobreabunda en cada uno de ellos. De ahí que por la aprehensión del alma cambia el cuerpo en cuanto al calor y al frío, y alguna vez también hasta la salud y la enfermedad y hasta la muerte; pues sucede que alguien contrae la muerte por el gozo o la tristeza o el amor. Por eso, de la misma gloria del alma hay redundancia glorificando al cuerpo, como es claro por la autoridad arriba aducida de San Agustín[183]; y lo mismo sucede al contrario, que el cambio del cuerpo redunda en el alma. Pues el alma unida al cuerpo reproduce las complexiones de éste, como la locura, la docilidad u otras semejantes, según se dice en *Liber sex principiorum*[184]. De modo semejante también, de las potencias superiores hay redundancia en las inferiores, de modo que al movimiento intenso de la voluntad sigue la pasión en el apetito sensual; y de la intensa contemplación se retraen u obstaculizan las potencias animales de sus actos;

---

183 San Agustín, *Epistola 118*, c. 3 (PL 33, 439).

184 Cfr. *Liber sex principiorum*, IV (ed. Minio Paluello, pp. 44-45).

y al contrario, de las potencias inferiores hay redundancia en las superiores, como cuando de la vehemencia de las pasiones existentes en el apetito sensual se oscurece la razón, de modo que juzgue como bueno en sentido absoluto aquello sobre lo que el hombre es afectado por la pasión.

Pero en Cristo sucede de otro modo, pues por la potencia divina del Verbo, el orden de la naturaleza estaba sujeto a su voluntad. Por eso podía acontecer que no se diese dicha redundancia, ya sea del alma en el cuerpo o al contrario, ya sea de las potencias superiores en las inferiores o a la inversa, haciéndolo posible por la potencia del Verbo, para que se comprobase la verdad de la naturaleza humana en cuanto a sus partes singulares, y para que se cumpliese de modo conveniente todo cuanto pertenece al misterio de nuestra reparación. Por lo cual el Damasceno[185] dice: "se movía de modo consecuente con la naturaleza, queriendo y permitiendo el Verbo padecer u obrar, según convenía [*dispensative*], todo lo que le era propio, de modo que mediante ello se creyese la verdad de la naturaleza". Por tanto, es evidente que, dado que en la razón superior había un gozo sumo, porque mediante su operación el alma gozaba de Dios, el mismo gozo persistía en la razón superior, y no se derivaba a las potencias inferiores del alma ni al cuerpo; pues de otro modo no podría haberse dado en Él ningún dolor ni pasión. Y así tampoco el efecto de la fruición llegó a la esencia del alma en cuanto es forma del cuerpo, ni en cuanto es raíz de las potencias inferiores; pues entonces hubiese llegado tanto al cuerpo como a las potencias inferiores, como ocurre en los bienaventurados tras la resurrección. De modo semejante, pero al contrario, sucedió con el dolor, que estaba en el cuerpo por la lesión de éste, en la esencia del alma en cuanto forma del cuerpo, y en las potencias inferiores, y no podía llegar a la razón superior porque por su acto se dirigía a Dios, de modo que la misma conversión era impedida hasta cierto punto.

Queda, así pues, que el mismo dolor tocaba a la razón superior, en cuanto que ésta radica en la esencia del alma, y allí se daba también sumo gozo, en cuanto que por su acto gozaba de Dios. Así, un mismo gozo convenía a la razón superior de suyo, ya que le convenía por su acto propio, y el dolor como por accidente, puesto que convenía en razón de la esencia del alma en la que se fundaba.

Respuestas

1. Como Dios es el bien y la vida del alma, así el alma es el bien y la vida del cuerpo; pero no sucede al revés, que el cuerpo sea el bien del alma. Pero la pasibilidad es cierto impedimento o daño respecto de la unión del alma al cuerpo. Y por esto el cuerpo no puede ser feliz según su modo pasible de existir,

---

[185] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, III, c. 15 (PG 94, 1060B; Bt. 240).

puesto que tiene un impedimento respecto de la participación de su bien, por lo que la impasibilidad pertenece a la gloria del cuerpo. Ahora bien, toda la felicidad del alma consiste en el disfrute de su bien, que es Dios. Por eso, el alma que disfruta de Dios es perfectamente feliz, incluso si es pasible por la parte por la que se une al cuerpo, como sucedió en Cristo.

2. El que el gozo vehemente expulse toda tristeza incluso la no contraria, acontece por la redundancia de las potencias entre sí, que en Cristo no se dio, como queda dicho. Y por esta razón, por la vehemencia de la contemplación, las potencias inferiores del mismo Pablo fueron separadas de sus actos.

3. De donde queda clara la solución al tercer argumento en contra.

4. También por esta razón, por la operación del alma, hay alguna inmutación en el cuerpo, por lo cual queda clara la solución al cuarto argumento en contra.

5. Por eso también queda claro que Moisés no era afligido por la sed y el hambre de ningún modo, o lo era menos, por la contemplación, aunque fuese por medio de una criatura que servía de medio. Y así queda clara la solución al quinto argumento en contra.

6. En Cristo no hubo mezcla alguna de gozo y dolor, pues el gozo estuvo en la razón superior por aquella parte que es principio de su acto, y así gozaba de Dios. Pero el dolor sólo estaba en ella en la medida en que la lesión del cuerpo le afectaba como acto del cuerpo mediante la esencia en la que radica, y así el acto de la razón superior de ninguna manera era impedido, y entonces tenía no sólo puro gozo sino también puro dolor, y ambos en sumo grado.

7. Por cierta dispensa se hizo que en Cristo la gloria del alma se diese desde el principio de su concepción, pero no que fuese conferida al cuerpo, de este modo, mediante la gloria del alma fue acorde a Dios, y por la pasibilidad del cuerpo fue semejante a nosotros. Y así fue el mediador conveniente entre Dios y los hombres, llevándonos a la gloria de Dios y ofreciendo su pasión por nuestra parte, según lo de *Hebreos* (2, 10): "Era necesario que Él, que conducía a la gloria a muchos hijos, la consumara por la pasión".

8. El alma de Cristo estuvo unida al Verbo de dos modos: el primero, por el acto del gozo, y esta unión la hizo feliz; el segundo, mediante la unión, y por ésta no tuvo carácter de felicidad, sino el ser alma de Dios. Pero en el caso de que el alma fuese asumida en la unidad de la persona sin gozo, propiamente hablando no sería feliz, ya que el mismo Dios sólo feliz porque goza de sí mismo. Así pues, el cuerpo de Cristo no es glorioso por el hecho mismo de que es del Hijo de Dios asumido en la unidad de la persona, sino sólo porque la gloria descendió del alma a Él mismo, lo cual, ya que no sucedió antes de la pasión, no era glorioso.

9. Es imposible que los contrarios se den de suyo en lo mismo, pues si hay movimientos contrarios en el mismo sujeto, siendo así que un movimiento le

conviene de suyo y otro accidentalmente, como cuando alguien andando en un navío es llevado en dirección contraria a la del navío. Pues así también en la razón superior del alma de Cristo se daba el gozo de suyo, ya que se daba por el propio acto, pero el dolor se daba accidentalmente, porque se daba por la pasión del cuerpo. También se puede decir que aquel gozo y aquel dolor no eran contrarios ya que no se daban respecto de lo mismo.

10. El entendimiento no puede conocer muchas cosas a la vez mediante especies diversas, pero puede entender a la vez mediante una especie muchas cosas, o entender otras muchas cosas como una; y así el entendimiento del alma de Cristo y de cualquier bienaventurado entiende muchas cosas a la vez, en la medida en que al ver la esencia divina conoce las demás cosas.

Dado que el alma de Cristo sólo puede entender a la vez una cosa, con esto sin embargo no se niega que a la vez pueda entender algo, y sentir otra cosa con el sentido corporal; y de estas dos aprehensiones en el alma de Cristo se seguía el gozo de la fruición de la visión de Dios y el dolor de la pasión del sentido del daño. Por otra parte, es un hecho que no podía entender a la vez una cosa y sentir o imaginar otra; sin embargo, por esto lo entendido [*intellecto*] podría afectar de diverso modo al apetito superior y al apetito inferior de modo que el superior gozase y el inferior temiera o se doliera, como ocurre en quien espera conseguir para sí la salud por alguna medicina repulsiva: pues la misma medicina considerada como saludable por la razón genera el gozo en la voluntad, pero en virtud de su repulsividad provoca temor en el apetito inferior.

11. Aquella razón procede según el curso común de los acontecimientos. Pero en Cristo sucedió de manera especial el que no hubiera redundancia de una potencia sobre otra.

12. El cuerpo de aquellos niños no fue hecho impasible en el horno, sino que por virtud milagrosa divina se hizo que esos cuerpos pasibles no fuesen heridos por la existencia del fuego, como también se podría hacer por la virtud divina que ni el alma de Cristo ni cuerpo alguno padeciese; ya se ha dicho por qué esto no se dio.

13. La conversión de la potencia a algo es por su acto y así el gozo estuvo en la razón superior por la dirección a Dios al cual se dirigía totalmente, pero el dolor estuvo en la razón superior según la inhesión o adherencia por la que se adhería a la esencia del alma como a su raíz.

14. El estado de viador es un estado de imperfección, pero el estado de comprehensor es estado de perfección. Por eso, según esto, Cristo, por el estado de viador, soportaba un cuerpo pasible, y de modo semejante el alma; pero según el estado de comprehensor, gozaba perfectamente de Dios por el acto de la razón superior. Esto sin duda podía darse en Cristo porque la virtud divina impedía la redundancia de uno en otro, como queda dicho; y también esta es la causa

por la cual podía darse a la vez en Él el gozo y la tristeza. Por eso se dice que según los dos estados estas cosas estaban en Él, ya que convenía que tuviera dos estados y que padeciera simultáneamente dolor y gozo por la misma causa.

15. Aunque el estado de viador y el de comprehensor sean como contrarios, con todo en Cristo podían darse a la vez, no según lo mismo sino según diversas cosas. Pues el estado de comprehensor se daba en Él porque mediante el gozo se adhería a Dios según la razón superior, y el estado de viador porque se unían con cierta unión natural el alma y un cuerpo pasible, al igual que la razón superior a la misma alma. Así, el estado de comprehensor pertenecía al acto de la razón superior, pero el estado de viador al cuerpo pasible y a lo que se deriva de él.

16. En Cristo, por la razón ya dicha, era especial el que por mucho que una potencia tendiese a su acto, otra no se retraía de su acto ni era impedida hasta cierto punto. Y así el gozo de la razón superior ni era obstaculizado por el dolor que estaba en el sentido según el acto del sentido, ni por el dolor en cuanto estaba en la razón superior, ya que este dolor no estaba en ella según su acto, sino que la afectaba de otra manera: en cuanto fundada en la esencia del alma.

17. Como el conocimiento feliz es propio principalmente de la esencia divina y de modo secundario de aquellos que conocen en la divina esencia, esa afección y gozo de los bienaventurados se atribuye principalmente a Dios, pero de modo secundario a los que tienen como razón propia gozar de Dios. Y así en cierto modo el dolor de la pasión podía ser material respecto del gozo de la fruición; pues aquel gozo se atribuye principalmente a Dios y de modo secundario a aquellos que eran agradables a Dios, y así sucedía también respecto del dolor, en cuanto era aceptado por Dios, como ordenado a la salvaciónn del género humano.

CUESTIÓN 27
LA GRACIA*

Primero, se pregunta si la gracia es algo creado positivamente en el alma
Segundo, si la gracia santificante es lo mismo que la caridad
Tercero, si alguna criatura puede ser causa de la gracia
Cuarto, si los sacramentos de la Nueva Ley son causa de la gracia
Quinto, si en un hombre hay una sola gracia santificante
Sexto, si la gracia está en la esencia del alma como en su sujeto
Séptimo, si la gracia está en los sacramentos

ARTÍCULO 1
Si la gracia es algo creado positivamente en el alma[1]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Según San Agustín[2], "así como el alma es la vida del cuerpo, así Dios es la vida del alma". Pero el alma es la vida del cuerpo sin la mediación de ninguna otra forma. Luego, también de modo similar, Dios lo es del alma; y así, la vida que proviene de la gracia, no se da a través de ninguna forma creada existente en el alma.

---

* Traducción de Juan Fernando Sellés.

1 *In II Sententiarum*, d. 26, a. 1; *Summa Theologiae*, I-II, q. 110, a. 1; *Contra Gentes*, III, c. 150.

2 San Agustín, *Ennarrationes in Psalmos*, LXX, c. 17 (PL 36, 893); *Sermo 62*, c. 1 (PL 38, 415); *Sermo 65*, c. 4 (PL 38, 428); *Sermo 161*, c. 6 (PL 38, 881); *Sermo 180*, c. 7 (PL 38, 976); *Sermo 273*, c. 1 (PL 38, 1247).

2. La gracia santificante [*gratum faciens*] de la que hablamos, parece ser únicamente aquello por lo que el hombre es grato a Dios. Pero se dice que el hombre es grato a Dios en cuanto es aceptado por Él; no obstante, se dice que alguien es aceptado por la aceptación de Dios, la cual, sin duda, está en el mismo Dios, como también se dice que alguien es aceptado por otro hombre no por algo que esté en el aceptado, sino por la aceptación que está en el aceptante. Luego la gracia no pone nada en el hombre, sino sólo en Dios.

3. Mediante el ser espiritual de la gracia nos acercamos más a Dios que por el ser natural. Pero Dios hizo el ser natural en nosotros sin la mediación de ninguna otra causa, ya que nos creó sin mediación. Luego también hizo en nosotros el ser espiritual gratuito sin mediación de ningún otro; y así se concluye lo mismo que antes.

4. La gracia es una cierta salud del alma. Pero la salud sólo parece poner en el hombre sano la buena disposición de los mismos humores. Luego la gracia no pone ninguna forma en el alma, sino que presupone las propias potencias del alma adecuadas con igualdad de justicia.

5. La gracia no parece ser sino una cierta liberalidad, pues parece que es lo mismo dar gratis que dar liberalmente. Pero la liberalidad no está en el que recibe, sino en el que da. Luego también la gracia está en Dios, quien nos concede sus bienes, y no en nosotros.

6. Ninguna criatura es más noble que el alma de Cristo. Pero la gracia es más noble que ella, ya que el alma de Cristo se ennoblece mediante la gracia. Luego la gracia no es algo creado en el alma.

7. Así como la verdad se refiere al entendimiento, así se refiere la gracia al afecto. Pero, según San Anselmo[3], una es la verdad que entienden todos los entendimientos. Por tanto, también es una la gracia por la que todos los afectos se perfeccionan. Ahora bien, nada creado puede estar en muchos. Luego la gracia no es algo creado.

8. Nada está en un género si no es compuesto. Pero la gracia no es compuesta, sino una forma simple. Por tanto, no está en el género. Ahora bien, todo lo creado está en algún género. Luego la gracia no es algo creado.

9. Si la gracia es algo en el alma, sólo parece ser un hábito, "pues tres cosas hay en el alma –según el Filósofo[4] en *Ethica*–: la potencia, el hábito y la pasión". Pero la gracia no es potencia, porque sería algo natural; tampoco es pasión, porque así pertenecería principalmente a la parte irracional; ni tampoco es hábito, pues el hábito es una cualidad difícilmente cambiante, según el Filósofo

---

[3] Cfr. San Anselmo, *De veritate*, c. 13 (PL 158, 486C).

[4] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 4, 1105 b 20.

en *Praedicamenta*[5], y la gracia se quita fácilmente, ya que se quita por un acto de pecado mortal. Luego la gracia no es algo en el alma.

10. Según San Agustín[6], entre nuestra alma y Dios no hay nada creado que esté en medio. Pero la gracia es intermedia entre nuestra alma y Dios, ya que por la gracia nuestra alma se une a Él. Luego la gracia no es algo creado.

11. El hombre es más noble y perfecto que las demás criaturas. Pero a las otras criaturas no se les añade nada sobre su naturaleza para que sean aceptadas por Dios, pues, en efecto, fueron aprobadas por Él, según lo del *Génesis* (1, 31): "Vio Dios todas las cosas que había hecho y eran muy buenas". Luego tampoco se sobreañade nada a la naturaleza del hombre para que se diga que es aceptado por Dios, y así la gracia no es algo añadido positivamente en el alma.

EN CONTRA

1. Dice la *Glossa*[7] sobre el *Salmo* (103, 15): "Como brilla el rostro con aceite", la gracia es cierto brillo del alma, que hace santo el amor. Pero el brillo es algo creado positivamente en el alma. Luego también la gracia.

2. Se dice que Dios está en los santos por la gracia de un modo especial, superando a las demás criaturas. Pero sólo se dice que Dios está de un modo nuevo en alguien por causa de algún efecto. Luego la gracia es algún efecto de Dios en el alma.

3. El Damasceno dice que la gracia es el deleite del alma. Pero el deleite es algo creado en el alma. Luego también la gracia.

4. Toda acción es por alguna forma. Pero la acción meritoria es por la gracia. Luego la gracia es alguna forma en el alma.

SOLUCIÓN

El término 'gracia' se suele tomar en dos sentidos. El primero, por algo que se da gratis, como cuando acostumbramos a decir: 'te hago esta gracia'. El segundo, por la aceptación en la que alguien es aceptado por otro, como cuando decimos: 'éste tiene la gracia del rey, porque es aceptado por el rey'. Y estas dos significaciones están ordenadas entre sí, pues sólo se da una cosa gratis porque de algún modo es aceptada por la persona a la que se le da.

Así también decimos que en las cosas divinas hay dos clases de gracia, de las cuales una se llama gracia dada gratuitamente [*gratis data*], como el don de profecía, sabiduría y semejantes –del que ahora no tratamos, ya que consta que

---

5 Cfr. Aristóteles, *Categoriae*, 8, 9 a 4.

6 Cfr. San Agustín, *De Trinitate,* III, c. 8 (PL 42, 876).

7 *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super Psalmus* 103, 15 (PL 191, 936A).

los dones de este estilo son algo creado en el alma–. Y otra se llama gracia santificante [*gratum faciens*], según la cual se dice que el hombre es aceptado por Dios, de la que ahora hablamos. Y que esta gracia pone algo en Dios es manifiesto, pues pone el acto de la voluntad divina que acepta a este hombre. Pero el que con esto ponga algo en el mismo hombre aceptado, fue puesto en duda por algunos, mientras que otros aseguran que esta gracia no es algo creado en el alma, sino sólo algo en Dios. Pero esto no se puede sostener. Pues que Dios acepte o ame –que es lo mismo– a alguien, no es sino querer para él algún bien. Sin embargo, Dios quiere para todas las criaturas el bien de la naturaleza, por lo cual se dice que ama todas las cosas, *Sabiduría* (11, 25): "Amas todas las cosas que son", etc., y las aprueba todas, *Génesis* (1, 31): "Vio Dios todo lo que había hecho", etc. Pero en razón de esta aceptación no acostumbramos a decir que uno tiene la gracia de Dios, sino en cuanto que Dios quiere para él algún bien sobrenatural, que es la vida eterna, según tenemos en *Isaías* (64, 4): "Oh Dios, el ojo no vio sin ti lo que preparaste para los que te aman". De ahí lo que se dice en *Romanos* (6, 23): "la gracia de Dios es la vida eterna".

Pero Dios no quiere este bien para alguien indigno. Por su naturaleza, el hombre no es digno de tanto bien, que es sobrenatural. Por lo tanto, por el mismo hecho de que Dios hace a un hombre grato respecto de algún bien, pone también en él algo mediante lo cual sea digno de ese bien, que es superior a su naturaleza. Esto, sin duda, no mueve a la voluntad divina para que el hombre se ordene a ese bien, sino más bien al contrario. Por el hecho mismo de que Dios, por su voluntad, ordena a alguien a la vida eterna, le concede algo mediante lo cual se hace digno de la vida eterna. Esto es lo que se dice en *Colosenses* (1, 12): "Nos hizo dignos en la luz para la parte de los santos". La razón de esto es que, como la ciencia de Dios es causa de las cosas y no causada por ellas, como la nuestra, así también su voluntad es hacedora del bien, y no causada por el bien, como la nuestra.

Por consiguiente, se dice que el hombre tiene la gracia de Dios, no sólo porque es amado por Dios para la vida eterna, sino porque se le concede algún don mediante el cual es digno para la vida eterna, y este don llama gracia santificante [*gratum faciens*]. Pues de otro modo, también el hombre que está en pecado mortal podría decirse que está en gracia si la gracia expresara sólo la aceptación divina, como sucedería si algún pecador estuviese destinado a tener la vida eterna. Así pues, la gracia santificante puede llamarse también gracia dada gratuitamente [*gratis data*], pero no al contrario, ya que no todo don dado gratuitamente nos hace dignos de la vida eterna.

RESPUESTAS

1. El alma es causa formal de la vida corporal. Por eso vivifica al cuerpo sin la mediación de ninguna forma. Pero Dios vivifica al alma, no como causa for-

mal, sino como causa eficiente. Por eso se da alguna forma intermedia, como el pintor hace blanca la pared mediante la blancura, pero la blancura lo realiza sin forma intermedia, ya que hace formalmente lo blanco.

2. La misma aceptación, que está en la voluntad de Dios respecto del bien eterno, produce en el hombre aceptado algo que le hace digno de conseguir aquel bien, lo cual no sucede en la aceptación humana. Y según esto, la gracia santificante es algo creado en el alma.

3. Dios causa el ser natural en nosotros por la creación sin la mediación de ninguna causa agente, sino sólo mediante alguna causa formal. Pues la forma natural es el principio del ser natural. Y de modo semejante, Dios hace en nosotros el ser espiritual gratuito sin la mediación de ningún agente, sino sólo mediante alguna forma creada, que es la gracia.

4. La salud es cierta cualidad corporal causada por los humores adecuados, pues se pone en la primera especie del predicamento cualidad, y así el argumento procede por lo falso.

5. De la misma liberalidad de Dios, por la que quiere para nosotros el bien eterno, se sigue que haya en nosotros algo dado por Él, por lo que lleguemos a hacernos dignos de aquel bien.

6. Ninguna criatura es, en sentido absoluto, más noble que el alma de Cristo. Pero según algún aspecto, cualquier accidente de su alma es más noble que ella, en cuanto que se refiere a ella como forma. O bien podría decirse que la gracia en cuanto criatura no es más noble que el alma de Cristo, sino en cuanto es una cierta semejanza de la bondad divina de manera más expresa que la semejanza natural que hay en el alma de Cristo.

7. Es una sola la verdad primera increada, de la que son causadas en las mentes creadas muchas verdades, como semejanzas de la bondad primera –según dice la *Glossa*[8] sobre el *Salmo* (11, 2): "han sido disminuidas las verdades por los hijos de los hombres"–. De modo semejante, una es la bondad increada, de la que hay muchas semejanzas en las mentes creadas por la participación de la gracia. Sin embargo, debe saberse que la gracia no se relaciona con el afecto del mismo modo que la verdad con el entendimiento, pues la verdad se refiere al entendimiento como objeto, mientras que la gracia se refiere al afecto como forma informante. Pues sucede que lo mismo puede ser objeto de diversos, pero no de la misma forma.

8. Todo lo que está en el género de la sustancia está compuesto con una composición real, por el hecho de que lo que está en el predicamento sustancia es subsistente en su ser, y es necesario que su ser sea distinto de él mismo. De lo contrario no se podría distinguir según el ser de otros con los que conviene en

---

[8] *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super Psalmus* (PL 191, 155A).

razón de de su esencia, lo que se requiere en todos los que están directamente en el predicamento. Luego todo lo que está directamente en el predicamento de sustancia, está compuesto al menos de ser y de lo que es.

Sin embargo, hay cosas en el predicamento de sustancia por reducción, como los principios de la sustancia subsistente, en los que no se encuentra la composición ya señalada. Pues no subsisten y, por tanto, no tienen ser propio. De modo semejante sucede con los accidentes, ya que como no subsisten, no es propio de ellos el ser, sino que hay un sujeto para ellos. Por eso se llaman más bien 'del ente' que 'entes'. Y luego, para que algo esté en algún predicamento de accidente, no se requiere que esté compuesto con composición real, sino sólo con composición de razón –de género y diferencia–, y tal composición se encuentra en la gracia.

9. Aunque la gracia se pierde por un acto de pecado mortal, sin embargo, ésta no se pierde fácilmente, porque el que tiene la gracia no ejercita fácilmente ese acto por tener una inclinación hacia lo contrario, tal como dice el Filósofo[9] en *Ethica*: es difícil que el justo obre cosas injustas.

10. Entre nuestra mente y Dios no hay un medio, ni por modo de causa eficiente –ya que Dios crea y justifica sin mediación–, ni por modo de objeto beatificante –ya que el alma consigue la bienaventuranza por la misma fruición de Dios–. En cambio, puede darse un medio formal con el que el alma se asemeje a Dios.

11. Algunas criaturas irracionales son aceptadas por Dios sólo respecto de los bienes naturales. Por lo cual la aceptación divina en ellas no añade nada a su condición natural –a la cual son proporcionados los bienes de este estilo–. En cambio, el hombre es aceptado por Dios respecto del bien sobrenatural. Y por eso se requiere algo sobreañadido a los bienes naturales, por el que se haga proporcionado a aquel bien.

---

[9] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, V, 13, 1137 a 17.

ARTÍCULO 2

Si la gracia santificante es lo mismo que la caridad[10]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. La gracia santificante [*gratum faciens*] en nosotros es aquel don de Dios por el que somos aceptados por Él. Pero esto se alcanza por la caridad según *Proverbios* (1, 17): "Yo amo a los que me aman". Luego la gracia santificante es lo mismo que la caridad.

2. San Agustín[11] dice que el beneficio por el que la voluntad del hombre es preparada y predispuesta, es la fe, pero no la informe, sino la informada, que lo es por la caridad. Luego como ese beneficio es la gracia antecedente [*praeveniens*], parece que la caridad es la misma gracia.

3. El Espíritu Santo es enviado invisiblemente a alguien para inhabitar en él. Por tanto, según el mismo don se envía e inhabita. Pero se dice que es enviado según el don de la caridad, como el Hijo lo es según el don de la sabiduría, por la semejanza de estos dones a las personas divinas. Y se dice que el Espíritu Santo inhabita en el alma por la gracia. Luego la gracia es lo mismo que la caridad.

4. El don de Dios es la gracia por la que llegamos a ser dignos para tener la vida eterna. Pero el hombre llega a ser digno de la vida eterna por la caridad, como consta en *Juan* (14, 21): "Si alguno me ama, será amado por mi Padre, y yo lo amaré y me manifestaré a él", en cuya manifestación consiste la vida eterna. Luego la caridad es lo mismo que la gracia.

5. De la caridad se pueden entender dos cosas, a saber, una, que por ella el hombre es querido [*carus*] por Dios; otra, que por ella Dios es querido por el hombre. Es propio de la caridad que el hombre sea antes querido por Dios a que Dios sea querido por el hombre, como es claro en *1 Juan* (4, 10): "No es que nosotros hubiéramos amado a Dios, sino que Él nos amó primero". Pero esto es propio de la razón de la gracia, de manera que por ella el hombre sea grato a Dios. Luego como es lo mismo ser querido por Dios que serle grato, parece que es lo mismo gracia que caridad.

---

[10] *In II Sententiarum*, d. 26, a. 4; *Summa Theologiae*, I-II, q. 110, a. 3.

[11] Cfr. San Agustín, *Enchiridion*, c. 106 (PL 40, 282).

6. San Agustín[12] dice que "la sola caridad es lo que distingue entre los hijos del reino y los hijos de la perdición"; pues los demás dones de Dios son comunes a los buenos y a los malos. Pero la gracia santificante distingue entre los hijos de la perdición y los del reino, y sólo se da en los buenos. Luego es lo mismo que la caridad.

7. La gracia santificante, como es cierto accidente, sólo puede estar en el género de la cualidad, y no en cualquiera, sino en la primera especie, que es el hábito y la disposición, y como no es ciencia, parece ser que es virtud. Pero ninguna virtud se puede llamar gracia sino la caridad, que es la forma de todas las demás virtudes. Luego la gracia es la caridad.

EN CONTRA

1. Nada se antecede a sí mismo, pero "la gracia antecede a la caridad", como dice San Agustín en *De praedestinatione sanctorum*[13]. Luego la gracia no es lo mismo que la caridad.

2. En *Romanos* (5, 5) se dice: "La caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha sido dado". Por tanto, la donación del Espíritu Santo precede a la caridad como la causa al efecto. Pero el Espíritu Santo nos es dado según alguno de sus dones. Y así hay en nosotros algún don que precede a la caridad, y ese don no parece ser otro que la gracia. Luego la gracia es algo distinto de la caridad.

3. La gracia está siempre en su acto, ya que siempre hace al hombre grato. Pero la caridad no está siempre en su acto, pues el que tiene caridad no siempre ama en acto. Luego la caridad no es la gracia.

4. La caridad es un cierto amor; mas hay amor en cuanto amamos. Por tanto, es por la caridad por lo que propiamente amamos. Pero no es por esto por lo que somos aceptados por Dios, sino más bien al contrario, pues nuestros actos no son causa de la gracia, sino al revés. Luego la gracia por lo que somos aceptados por Dios es distinta de la caridad.

5. Lo que es común a muchos no inhiere en ninguno de ellos por razón de algo que les sea propio. Pero producir un acto meritorio es común a todas las virtudes. Por tanto, a ninguna de ellas le conviene en cuanto le es propio, ni siquiera a la caridad. Luego, le conviene en razón de algo que es común a todas las virtudes. Pero el acto meritorio es por la gracia. Luego, la gracia dice algo común a la caridad y a las demás virtudes, pero no común sólo por predicación, como se ve, ya que así existirían tantas gracias como virtudes. Luego es común por modo de causa, y así la gracia es por esencia distinta de la caridad.

---

12 Cfr. San Agustín, *De Trinitate* XV, c. 18 (PL 42, 1082).

13 Mejor: San Agustín, *De dono perseverantiae*, c. 16 (PL 45, 1018).

6. La caridad perfecciona al alma en orden al objeto amable. Pero la gracia no dice relación a algún objeto, ya que no la refiere al acto, sino a cierto ser, a saber, ser grato a Dios. Luego la gracia no es la caridad.

SOLUCIÓN

Unos dicen que la gracia es por esencia lo mismo que la virtud según la realidad, pero que difiere sólo según la razón, de modo que se llama virtud en cuanto que perfecciona al acto, y se llama gracia en cuanto hace que el hombre y su acto sean aceptados por Dios. Y entre todas las virtudes la caridad es, según ellos, principalmente gracia. Por el contrario, otros dicen que la caridad y la gracia difieren esencialmente, y que ninguna virtud es por esencia la gracia; y esta opinión parece más razonable.

Pues como para diversas naturalezas hay diversos fines, con objeto de alcanzar algún fin en las cosas naturales, se exigen tres cosas, a saber, que la naturaleza sea proporcionada a aquel fin, una inclinación hacia aquel fin –que es el apetito natural del fin–, y un movimiento hacia el fin. Así, es claro que en la tierra hay cierta naturaleza a la que le compete estar en el medio, y a esta naturaleza sigue una inclinación hacia el lugar céntrico según que apetece naturalmente tal lugar, incluso cuando es detenida fuera de él violentamente. Y así, eliminado ese obstáculo, se mueve hacia aquél. Pero el hombre está proporcionado según su naturaleza a cierto fin, respecto del cual tiene un apetito natural. Y según sus fuerzas naturales puede actuar para conseguir aquel fin. Este fin es cierta contemplación de las cosas divinas, que es posible al hombre según la capacidad de la naturaleza, en la que los filósofos pusieron la última felicidad del hombre.

Ahora bien, hay un fin para el que el hombre es preparado por Dios, que excede a la proporción de la naturaleza humana, a saber, la vida eterna, que consiste en la visión de Dios por esencia, que, existiendo sólo de modo connatural en Dios, excede la proporción de cualquier naturaleza creada. Por ello es necesario que se le dé al hombre algo mediante lo cual no sólo obre hacia el fin, o mediante lo cual incline su apetito hacia aquel fin, sino también mediante lo cual la misma naturaleza del hombre sea elevada a cierta dignidad; y según dicha dignidad, tal fin le es propio, y para eso se da la gracia. Mas para inclinar el afecto hacia este fin se da la caridad. Y para ejercer las obras con las que pueda conseguir el fin indicado, se dan las otras virtudes. Por tanto, así como en las cosas naturales la naturaleza misma es algo distinto de la inclinación natural, su movimiento u operación, así, en las cosas gratuitas, la gracia es algo distinto de la caridad y de las otras virtudes. Que esta comparación es rectamente aceptada,

es manifiesto por Dionisio[14] en *De ecclesiastica hierarchia,* donde dice que alguien no puede tener una operación espiritual si primero no recibe el ser espiritual, así como no puede tener la operación de alguna naturaleza si primero no tiene el ser de esa naturaleza.

RESPUESTAS

1. Dios ama a los que lo aman, pero no de tal modo que el amor quienes le aman sea la razón por la que Dios les ama, sino más bien a la inversa.

2. Se dice que la fe es la gracia antecedente en la medida en que, en el movimiento de la fe, aparece primero el efecto de la gracia antecedente.

3. Toda la Trinidad habita en nosotros por la gracia. Pero la inhabitación se puede atribuir especialmente a una Persona por algún otro don especial que tenga semejanza con esa misma Persona, y por virtud de ello, esa Persona se dice enviada.

4. La caridad no bastaría para merecer el bien eterno, si no se presupusiera la idoneidad del que merece, la cual es por la gracia. De otro modo, nuestro amor no sería condigno de tanto premio.

5. No hay inconveniente en que algo sea anterior según la realidad, y posterior en virtud de algún nombre, así como es anterior la causa de la salud que la misma salud en el sujeto sano; sin embargo, 'sano' significa antes al que tiene la salud que la causa de esa salud. De modo semejante también, aunque el amor divino con el que Dios nos ama sea anterior al amor por el que nosotros le amamos, sin embargo, es propio de la caridad que sea anterior que Dios sea querido por nosotros a que nosotros seamos queridos por Dios, pues lo primero pertenece al amor en cuanto es amor, pero no lo segundo.

6. Es conveniente que sea la caridad sola lo que distingue entre los hijos de la perdición y los del reino, porque ella no puede estar informe como las otras virtudes. Por tanto, por esto no se excluye la gracia, la cual informa a la misma caridad.

7. La gracia está en la primera especie de cualidad, aunque no se puede llamar propiamente hábito, ya que no se ordena inmediatamente al acto, sino a cierto ser espiritual que efectúa en el alma, y que es como una cierta disposición referida a la gloria, la cual es la gracia consumada. Pero nada semejante a la gracia se encuentra entre los accidentes del alma encontrados por los filósofos, pues éstos sólo conocieron aquellos accidentes del alma que se ordenan a los actos proporcionados a la naturaleza humana.

---

[14] Cfr. Pseudo-Dionisio Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 2, pars 1, §1 (PG 3, 392B; Dion. 1108).

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1-6. Concedemos las otras objeciones, aunque algunas de ellas no concluyen rectamente.

ARTÍCULO 3

Si alguna criatura puede ser causa de la gracia[15]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Según *Juan* (20, 23), el Señor dijo a sus discípulos: "A los que perdoneis los pecados, les serán perdonados", de lo cual es claro que los hombres pueden perdonar los pecados. Pero los pecados sólo se pueden perdonar mediante la gracia. Luego los hombres pueden conferir la gracia.

2. Dionisio[16] dice en *De caelesti hierarchia* que, así como los cuerpos más cercanos al sol reciben la luz de él y la difunden a otros cuerpos, así las sustancias más cercanas a Dios reciben su luz más plenamente y la difunden a las otras. Pero la luz divina es la gracia. Luego algunas criaturas que reciben más plenamente la gracia pueden conferirla a otras.

3. El bien, según Dionisio[17], es difusivo de suyo. Por tanto, lo que tiene más carácter de bien es más difusivo. Pero las formas espirituales tienen más razón de bien que las corporales, ya que son más cercanas al bien sumo. Luego, como las formas corporales existentes en algunas criaturas son principio de su comunicación en la semejanza de su especie, con mucha mayor razón el que tiene la gracia podrá causar la gracia en otro.

4. Así como el afecto se perfecciona por la luz divina de la gracia, así el entendimiento es perfeccionado por la luz de la verdad. Pero una criatura puede otorgar a otra la luz del entendimiento, como es claro por Dionisio[18], para quien los ángeles superiores iluminan a los inferiores, iluminación que –según él

---

15 *In I Sententiarum*, d. 14, q. 3; *Summa Theologiae*, I-II, q. 112, a. 1.

16 Cfr. Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, XIII, §3 (PG 3, 301A; Dion. 949).

17 Cfr. Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, §4 (PG 3, 700A; Dion. 168).

18 Cfr. Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 8, §2 (PG 3, 240; Dion. 880).

mismo– es "una asunción de la ciencia divina"[19]. Luego una criatura racional también puede dar a otra la gracia.

5. Cristo es nuestra cabeza según la naturaleza humana. Pero es propio de la cabeza difundir el sentido y el movimiento a los miembros. Luego, también Cristo según la naturaleza humana difunde el sentido y movimiento espiritual en los miembros del cuerpo místico, por los cuales se entienden las gracias, según San Agustín[20].

6. Mas podría decirse que Cristo según la naturaleza humana difunde la gracia en los hombres por razón de su ministerio. Pero en contra, Cristo por encima de los demás hombres es singularmente la cabeza de la Iglesia. Pero obrar en virtud del ministerio para la obtención de la gracia es propio también de los otros ministros de la Iglesia. Luego infundir la gracia en razón de su ministerio no es suficiente para dar razón del ser cabeza.

7. La muerte y la resurrección le convienen a Cristo según la naturaleza humana. Pero, como sobre el *Salmo* (29, 6): "en la tarde nos visitará el llanto", dice la *Glossa*[21]: la resurrección de Cristo "es la causa de la resurrección del alma en el presente y del cuerpo en el futuro". Ahora bien, la resurrección del alma en el presente es por la gracia. Luego Cristo según la naturaleza humana es causa de la gracia.

8. La forma sustancial –que da el ser y el vivir– es más noble que cualquier forma accidental. Pero algún agente creado puede actuar en la forma sustancial que da el ser y el vivir, a saber, el vegetal y sensible. Luego con mayor razón lo podrá hacer en una forma accidental que es la gracia.

9. Mas podría decirse que la criatura no puede causar la gracia, porque, como no se educe de la potencialidad de la materia, sólo se hace por creación; y crear es propio de la potencia infinita debido a la distancia infinita que hay entre el ente y la nada. Y así no puede competer a ninguna criatura. Pero en contra, la distancia infinita no puede ser recorrida, mas sucede que la distancia que media entre el ser y la nada se puede recorrer, ya que la criatura por sí misma caería en la nada, a menos que la mantuviera la mano del Creador, según San Gregorio[22]. Luego entre el ser y la nada no existe una distancia infinita.

10. Poder causar la gracia no exige una potencia infinita en sentido absoluto, sino sólo relativamente, lo cual es claro por el hecho de que si dijéramos que Dios no puede hacer otra cosa sino sólo gracia, no lo diríamos de modo absoluto de su potencia infinita. Pero no hay inconveniente en que se confiera relativa-

---

19 Cfr. Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 7, §3 (PG 3, 209C; Dion. 858).

20 Mejor: *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super Ephesios* 1, 22 (PL 192, 178D).

21 *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super Psalmus* (PL 191, 294D).

22 Cfr. San Gregorio Magno, *Moralia*, XVI, c. 37 (PL 75, 1143 C).

mente a una criatura la potencia infinita, porque la misma gracia tiene en cierta manera una virtud infinita, en cuanto nos une al bien infinito. Luego nada impide que la criatura tenga el poder de causar la gracia.

11. A la gloria del rey pertenece que tenga bajo sí soldados capaces y virtuosos. Por tanto, también pertenece a la gloria de Dios que los santos –que le están subordinados– tengan gran potestad. Luego si sostenemos que algún santo pueda conferir la gracia, en nada se disminuye la gloria de Dios.

12. En *Romanos* (3, 13) se dice: "La justicia de Dios viene mediante la fe en Cristo". Pero, como se dice en *Romanos* (10, 17), "la fe viene por el oído, el oído mediante la palabra de Cristo". Luego como la palabra de Cristo viene por el predicador, parece que la gracia o justicia viene por el predicador de la fe.

13. Cada uno puede dar a otro lo que es suyo. Pero la gracia o el Espíritu Santo es propio de cada hombre, ya que le es dado. Luego alguien puede dar a otro la gracia o el Espíritu Santo.

14. Ningún hombre debe rendir cuentas de aquello que no está en su poder. Pero los prelados de la Iglesia deben rendir cuentas de las almas de sus súbditos, según *Hebreos* (13, 17): "Pues ellos mismos vigilan atentamente como quienes tienen que dar cuenta de vuestras almas". Luego las almas de los súbditos están en la potestad de los prelados, para que puedan justificarlas por la gracia.

15. Los ministros de Dios han sido aceptados por Dios más que los ministros de un rey temporal o su propio rey. Pero los ministros del rey temporal pueden conceder a otra persona la gracia de su rey. Luego también los ministros de Dios pueden conceder a otros la gracia de Dios.

16. "Lo que es causa de una causa es causa de lo causado"[23]. Pero el sacerdote es causa de la imposición de las manos, que es la causa por la que se concede el Espíritu Santo, según *Hechos* (8, 17): "Imponían las manos sobre ellos y recibían el Espíritu Santo". Luego el sacerdote es causa de la gracia en la que se da el Espíritu Santo.

17. Toda potestad comunicable a la criatura le es comunicada, ya que si Dios pudo y no quiso comunicarla, fue envidioso, como argumenta San Agustín[24] para probar la igualdad del Hijo. Pero el poder de conferir la gracia fue comunicable a la criatura, como dice el Maestro[25]. Luego el poder de conferir la gracia es comunicado a alguna criatura.

---

[23] Cfr. Alano de Insulis, *De arte seu articulis catholicae fidei*, I, reg1 (PL 210, 597D).

[24] Cfr. San Agustín, *Contra Maximo*, II, c. 7 (PL 42, 762); c. 15 (PL 42, 782).

[25] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, IV, d. 5, c. 3.

18. Según Dionisio[26], la ley de la divinidad consiste en llegar a las cosas últimas de Dios por medio de las intermedias. El retorno de la criatura racional a Dios se hace por la gracia. Luego las criaturas racionales inferiores consiguen la gracia mediante las criaturas racionales superiores.

19. Es más rechazar lo principal que lo accesorio. Pero a los hombres les ha sido dada la potestad de expulsar los demonios, que son para nosotros causa de la malicia, como es claro en *Lucas* (10, 17) y en *Marcos* (16, 17). Luego también a los hombres les ha sido dado el poder de expulsar los pecados, y por tanto de conferir la gracia.

20. Mas podría decirse que esto se hace únicamente por razón del ministerio. Pero en contra, el sacerdote evangélico es más poderoso que el sacerdote legal. Ahora bien, el sacerdote legal actúa como ministro. Luego el sacerdote evangélico tiene algo más que el ministerio.

21. El alma vive la vida de la naturaleza y la vida de la gracia. Pero la vida de la naturaleza se la comunica a otro, a saber, al cuerpo. Luego también puede comunicar a otro la vida de la gracia.

22. La culpa y la gracia son contrarias. Pero el alma puede ser para sí misma causa de la culpa. Luego también puede ser para sí misma causa de la gracia.

23. Se dice que el hombre es un microcosmos [*minor mundus*] en cuanto que engendra en sí una semejanza del mundo mayor. Pero en el mundo mayor un efecto espiritual, a saber, el alma sensible y vegetativa, es causado por una criatura. Luego también en el microcosmos, esto es, en el hombre, el efecto espiritual de la gracia proviene de otra criatura.

24. Según el Filósofo en *Meteorum*[27], algo es perfecto cuando puede generar otro semejante a sí, y se habla de la perfección de la naturaleza. Pero la perfección de la gracia es mayor que la de la naturaleza. Luego el que tiene la perfección de la gracia puede constituir a otro en gracia.

25. La acción de la forma se atribuye a quien tiene la forma, como calentar, que es el acto del calor, se atribuye al fuego. Pero el justificar es el acto de la justicia. Por tanto, ha de atribuirse al justo. Sin embargo, la justificación sólo viene de la gracia. Luego el justo puede dar la gracia.

---

[26] Cfr. Pseudo-Dionisio Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, c. 5, pars1, §4 (PG 3, 504C; Dion. 1330).

[27] Cfr. Aristóteles, *Meteorum*, IV, 3, 380 a 12.

EN CONTRA

1. San Agustín dice en *De Trinitate*[28] que los varones santos no pueden dar el Espíritu Santo. Pero en el don de la gracia se da el Espíritu Santo. Luego el hombre santo no puede dar la gracia.

2. Si el que tiene la gracia puede darla a otro, esto no lo realiza creando en él la gracia de la nada –ya que crear sólo es propio de Dios–; ni tampoco lo hace dando algo de la gracia que él posee, ya que su gracia disminuiría, y quedaría menos aprobado por Dios al hacer una obra aprobada por Él, lo cual es inconveniente. Luego de ningún modo el hombre puede dar la gracia a otro.

3. San Anselmo prueba en el libro *Cur Deus homo*[29] que la reparación del género humano no se pudo hacer por el ángel, porque entonces el hombre sería deudor en cuanto a su salvación del ángel, y en modo alguno podría lograr la igualdad con él. Pero la salvación del hombre es por la gracia. Por tanto, se seguiría el mismo inconveniente si el ángel diera al hombre la gracia. Y entonces, con menor razón el hombre podría dar la gracia al hombre. Luego ninguna criatura puede dar la gracia.

4. Según San Agustín[30], es mayor justificar al impío que crear el cielo y la tierra. Pero el impío se justifica mediante la gracia. Así pues, como crear el cielo y la tierra no lo puede hacer ninguna criatura, tampoco puede conferir la gracia.

5. Toda acción se realiza por cierta unión del agente con el paciente. Pero ninguna criatura puede acceder a la mente en la que está la gracia. Luego ninguna criatura puede conferir la gracia.

SOLUCIÓN

Debe concederse en sentido absoluto que ninguna criatura puede causar la gracia, aunque alguna criatura pueda ejercer algún ministerio ordenado a la recepción de la gracia. Hay tres razones para ello.

La primera se toma de la condición de la misma gracia. Pues la gracia, como se ha dicho[31], es una perfección que eleva el alma a cierto ser sobrenatural. Pero ningún efecto sobrenatural puede ser realizado por alguna criatura, por dos motivos. El primero, sin duda, porque el promover una cosa por encima del estado de su naturaleza sólo es propio de quien puede establecer y limitar el grado de la naturaleza, lo cual consta que es exclusivo de Dios. El segundo, porque ninguna virtud creada actúa si no se presupone la potencia de la materia o algo en lugar

---

28 Cfr. San Agustín, *De Trinitate*, XV, c. 26 (PL 42, 1093).

29 Cfr. San Anselmo, *Cur Deus homo*, I, c. 5 (PL 158, 365C).

30 Cfr. San Agustín, *In Iohannis evangelium tractatus*, LXXII, n. 3 (PL 35, 1823).

31 Cfr. *supra*, al.

de la materia. Sin embargo, la potencia natural de la criatura no se extiende más allá de las perfecciones naturales. Por lo cual, una criatura no puede producir ninguna operación sobrenatural; por eso los milagros sólo se hacen actuando el poder divino, aunque alguna criatura coopere a la realización del milagro, bien orando o prestando algún otro ministerio. Y por esto ninguna criatura puede causar efectivamente la gracia.

La segunda razón se toma de la operación de la gracia. Pues por la gracia es inmutada la voluntad del hombre, ya que ella misma es la que prepara la voluntad humana para querer el bien, según San Agustín[32]: inmutar a la voluntad es sólo propio de Dios, aunque de algún modo alguien pueda inmutar el entendimiento de otro. Esto se debe a que como el principio de un acto es la potencia y el objeto, el acto de una potencia puede ser inmutado de dos modos: el primero, por parte de la potencia, cuando alguien actúa en la misma potencia, lo cual es propio sólo de Dios respecto de las potencias que no están unidas a órganos, a saber, el entendimiento y la voluntad. Pues en las otras potencias de algún modo puede alguien actuar accidentalmente, en cuanto que puede actuar en sus órganos. El segundo, uno puede inmutar el entendimiento de otro por parte del objeto, a saber, proponiendo un objeto que mueva a dicha potencia. Sin embargo, la voluntad no es movida de modo necesario por el objeto, a no ser por el objeto que es naturalmente querido –como la bienaventuranza o algo semejante, que sólo es propuesto a la voluntad por Dios–, y los demás objetos no mueven a la voluntad necesariamente. Pero al entendimiento lo mueven por necesidad no sólo los primeros principios conocidos naturalmente, sino también las conclusiones, que no son evidentes naturalmente por su relación necesaria con los principios. Esta relación necesaria no se encuentra por parte de la voluntad referida a los demás bienes respecto del bien naturalmente deseado, ya que se puede llegar de muchas maneras al bien naturalmente deseado –al menos según la estimación–. Por lo cual, al entendimiento lo puede mover suficientemente alguna criatura por parte del objeto, pero no a la voluntad. En cambio, por parte de la potencia ninguna criatura puede mover ni al entendimiento ni a la voluntad. Luego, dado que ninguna criatura puede inmutar a la voluntad, tampoco la gracia –mediante la cual es inmutada la voluntad–puede ser conferida por criatura alguna.

La tercera razón se toma del fin de la misma gracia. El fin es siempre proporcionado al principio agente, por el hecho de que el fin y el principio de todo el universo es uno. Por tanto, así como la primera acción por la cual las cosas vienen a la existencia –a saber, la creación–, es sólo propia de Dios –que es el primer principio y el último fin de las criaturas–, así también la unión de la gra-

---

[32] Cfr. San Agustín, *Enchiridion*, c. 32 (PL 40, 248).

cia –por la cual el alma racional se une inmediatamente al último fin– es propia sólo de Dios.

RESPUESTAS

1. Sólo Dios perdona los pecados por autoridad, como es claro en *Isaías* (43, 25): "Yo soy el que borra tus iniquidades por mí mismo"; y se dice que los hombres los perdonan por ministerio.

2. Dionisio habla de la transfusión de la luz divina a modo de doctrina, pues así los ángeles inferiores son iluminados por los superiores, lo cual expone allí.

3. No se debe a un defecto de la bondad de la gracia que el que la posee no pueda infundirla a otro, sino que se debe a su eminencia a la par que a un defecto de quien la posee, ya que ella misma trasciende el estado de la naturaleza creada, y el que la posee no la participa en tanta perfección como para poder comunicarla.

4. No hay semejanza entre el entendimiento y la voluntad por la razón ya dicha.

5. Cristo, en cuanto Dios, difunde la gracia de modo efectivo; en cuanto hombre la difunde por razón del ministerio, por eso se dice en *Romanos* (15, 8): "Digo que Cristo Jesús fue ministro", etc.

6. Cristo, según la naturaleza humana, se dice también cabeza de la Iglesia por encima de los otros ministros, ya que tiene un ministerio por encima de los demás, en cuanto que por la fe en Él somos justificados, por la invocación de su nombre somos imbuidos de los sacramentos, y por la virtud de su pasión toda la naturaleza humana es purificada del pecado de los primeros padres. Hay otras muchas cosas semejantes que sólo convienen a Cristo.

7. Como dice el Damasceno[33], la misma humanidad de Cristo fue como cierto instrumento de la divinidad, y, por eso, todas las cosas que son propias de su humanidad –como la resurrección, la pasión y cosas de este estilo– se relacionan con lo efectuado por la divinidad cuasi instrumentalmente. Y así, por tanto, la resurrección de Cristo no causa en nosotros la resurrección espiritual como causa agente principal, sino como causa instrumental. O puede decirse que es causa de nuestra resurrección espiritual en cuanto que por la fe en Él somos justificados. O puede decirse que es causa ejemplar de la resurrección espiritual, en cuanto que en la misma resurrección de Cristo hay cierta semejanza con nuestra resurrección espiritual.

---

[33] Cfr. San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, III, c. 15 (PG 94, 1060A; Bt. 239); c. 19 (PG 94, 1080B; Bt. 258).

8. El alma sensible y vegetal no exceden el estado de la naturaleza creada, como tampoco las demás formas naturales. Y, por eso, el agente natural, presupuesta la potencia que hay en la naturaleza con respecto a este tipo de formas, puede sacarlas en ellas de algún modo. Pero no hay semejanza en relación con la gracia, como es claro por lo dicho.

9. La razón indicada no es suficiente en modo alguno, pues, propiamente, ser creado es ser subsistente, de quien es propio ser y hacerse. Pero las formas no subsistentes, ya sean accidentales o sustanciales, propiamente no son creadas sino concreadas, al igual que tampoco tienen el ser por sí sino en otro. Aunque no tengan una materia de la que [*ex qua*] proceden y que sea parte de ellas, sin embargo, tienen una materia en la que [*in qua*] están y de la que dependen, y por cuya inmutación son educidas al ser. Así, su hacerse está sometido en sentido propio a su modificación. Por tanto, por razón de la materia "en la que" [*in qua*], no es propio de ellas la creación. Sin embargo, lo contrario sucede con el alma racional –que es forma subsistente–, a la que le conviene propiamente el ser creada. Con todo, supuesta esta razón, queda resuelto el argumento, que concluye lo falso y de un modo falso. A esto hay que decir que la distancia entre dos cosas puede entenderse de tres modos. El primero, que por ambas partes sea infinita, como si uno tuviera la blancura infinita y el otro la negrura infinita; y de este modo, en sentido absoluto, la distancia entre el ser divino y el no ser es infinita. El segundo modo, que ambas sean finitas, como cuando uno tiene blancura finita y el otro negrura finita; y así hay una distancia entre el ser creado y un no ser relativo [*secundum quid*]. El tercero, que haya una parte finita y otra infinita, como si uno tuviera la blancura finita y otro la negrura infinita; y tal es la distancia entre el ser creado y el no ser en sentido absoluto, ya que el ser creado es finito, pero el absoluto no ser es infinito en cuanto excede todo defecto que se pueda pensar. Luego esta distancia se puede atravesar por aquella parte que es finita, en cuanto que se adquiere o se pierde el mismo ser finito; pero no por aquella parte que es infinita.

10. Poder causar la gracia pertenece de modo simple a la potencia infinita, en cuanto que es propio de la potencia instituir la naturaleza, que es infinita. Y por eso, que alguien pueda dar la gracia y que no pueda hacer otras cosas, no son dos cosas compatibles.

11. Es propio de la gloria del rey que el poder de sus soldados sea tal y tanto que no les haga quedar fuera del sometimiento a él; pero no es propio si por ese poder se sustraen a la obediencia. Sin embargo, por el poder de conferir la gracia la criatura se equipararía a Dios al tener poder infinito. Por lo cual, si alguna criatura tuviera tal poder derogaría la gloria divina.

12. El oído no es causa suficiente de la fe, como es claro por el hecho de que muchos oyen y no creen. Pero es causa de la fe aquel que hace al creyente asentir a lo que se dice. Sin embargo, nadie está obligado a asentir por ninguna ne-

cesidad de la razón, sino por la voluntad. Y por esto el hombre que anuncia exteriormente no causa la fe, sino Dios, que es el único que puede cambiar la voluntad. No obstante, causa la fe en el creyente inclinando la voluntad e ilustrando el entendimiento con la luz de la fe, de modo que no le repugne aquello que propone quien predica. Con todo, el predicador se comporta como el que dispone exteriormente para la fe.

13. Lo que es mío como posesión puedo darlo a otro, pero no lo que es mío como forma inherente, pues no puedo dar a otro mi color o mi cantidad. Así pues, la gracia propia del hombre es de este modo, y no del primero.

14. El prelado, aunque no puede dar la gracia al súbdito, sin embargo, puede cooperar para que la gracia se le dé a alguien –o que una vez dada no la pierda– ya aconsejando ya corrigiendo. Y por razón de esto tendrá que rendir cuentas de las almas de los súbditos.

15. El ministro del rey temporal sólo consigue la gracia del rey para otro a modo de intercesión. Y también así los ministros de Dios pueden conseguir la gracia para algún pecador pidiéndola, pero no causándola efectivamente.

16. La imposición de las manos no causa la venida del Espíritu Santo. Sin embargo, el Espíritu Santo adviene al mismo tiempo junto con la imposición de las manos. Por lo cual no se dice en el texto que los apóstoles imponiendo las manos daban el Espíritu Santo, sino que imponían las manos y aquellos recibían –a saber, de Dios– el Espíritu Santo. No obstante, si la imposición de las manos se dice causa de alguna manera de la recepción del Espíritu Santo según el modo por el que los sacramentos son causa de la gracia –como se dirá más adelante[34]–, esto no es debido a la imposición de las manos en cuanto que procede del hombre, sino en cuanto a que ella procede de una institución divina.

17. La opinión del Maestro no es la comúnmente aceptada, a saber, que la potestad de crear y de justificar puede ser conferida a la criatura, aunque incluso el Maestro no diga que la potestad de justificar puede conferirse a la criatura por autoridad, sino sólo por ministerio. Tampoco se sigue que, si es comunicable a la criatura, ella sea comunicada. Pues cuando se dice que todo lo comunicable a la criatura le es comunicado, esto se ha de entender referido a lo que es un requisito de la naturaleza de la cosa, pero no de aquello que puede ser sobreañadido a la naturaleza sólo por liberalidad divina, pues de ello no cabe envidia incluso si no se confiere. Y por esto no hay semejanza con respecto al Hijo, pues de la razón de la filiación es que el Hijo tenga la naturaleza de quien engendra. Por consiguiente, si Dios Padre no comunicase al Hijo la plenitud de su naturaleza, parecería deberse, o bien a la impotencia o bien a la envidia, especialmente para aquellos que decían que el Padre engendró al Hijo por voluntad.

---

[34] Cfr. *infra*, a. 4.

18. Las palabras de Dionisio no se deben entender en el sentido de que las cosas inferiores se unen al fin último en virtud de las causas intermedias, sino que las causas intermedias disponen a esa unión, o bien mediante la iluminación, o bien mediante cualquier otro ministerio.

19. Aquella potestad fue dada a los apóstoles para expulsar los demonios de los cuerpos, lo cual consta que es menos que expulsar el pecado del alma. Ahora bien, no se les dio el poder de expulsar los demonios por su propia virtud, sino mediante la invocación del nombre de Cristo, pidiendo por la oración, lo cual es claro por lo que se dice en *Marcos* (16, 17): "En mi nombre echarán los demonios".

20. El sacerdocio legal no realizaba la concesión de la gracia ni siquiera al modo de ministerio, sino remotamente mediante la exhortación y la doctrina, pues los sacramentos de la antigua ley, de los que él era ministro, no conferían la gracia como la confieren los sacramentos de la nueva ley, cuyo ministro es el sacerdote evangélico. Por lo cual, el nuevo sacerdocio es más digno que el antiguo, como prueba el Apóstol en *Hebreos* (7, 20-28).

21. El alma se refiere de modo distinto a la vida natural y a la vida de la gracia. Con la vida de la gracia se refiere, sin duda, al que vive por otro, pero con la vida natural como aquel en el que otro vive. Y por esto, no se puede comunicar la vida de la gracia, sino que la recibe comunicada; pero comunica la vida de la naturaleza, y, sin embargo, sólo la comunica en cuanto que se une formalmente al cuerpo. No obstante, no es posible que un alma se una formalmente a otra alma que puede vivir la vida de la gracia, por lo cual no hay semejanza.

22. No es imposible que un agente actúe según su especie o incluso otra inferior, pero no puede obrar nada por encima de su especie. No obstante, la gracia está por encima de la naturaleza del alma, mientras que la culpa es, o bien según su naturaleza –por lo que se refiere a la parte animal–, o bien inferior –por lo que se refiere a la razón–, por lo que no hay semejanza entre la culpa y la gracia.

23. También en el microcosmos, a saber, en el hombre, un accidente espiritual que no excede la naturaleza, es causado de alguna manera por una virtud creada, a saber, la ciencia es causada por el doctor en el discípulo, y no así la gracia, ya que excede la naturaleza. Pero el alma sensible y vegetativa están contenidas en el orden de las cosas naturales.

24. La perfección de la gracia es más poderosa que la perfección de la naturaleza por parte de la forma perfeccionante, pero no por parte de la forma perfectible. Pues de alguna manera se posee más perfectamente lo que es natural que lo que está por encima de la naturaleza, en cuanto que es proporcionado a la virtud activa, cuya proporción excede al don sobrenatural. Y por eso, por su propia virtud no puede comunicar algún don sobrenatural, aunque pueda produ-

cir algo semejante a él en la naturaleza. Sin embargo, esto no es universalmente verdadero, ya que las criaturas más perfectas no pueden hacer algo semejante a ellas –así como el sol no puede producir otro sol, ni un ángel otro ángel–. Con todo, esto sólo es verdadero en las criaturas corruptibles, las cuales fueron provistas por Dios con la potencia generativa, para que se continúe el ser según la especie, ya que no se puede continuar según el individuo.

25. El acto de la forma es doble: uno, que es la operación, como calentar –que es el acto segundo–, y tal acto de la forma se atribuye al supuesto. Otro acto de la forma es la información de la materia –que es el acto primero–, así como vivificar el cuerpo es acto del alma. Y un acto semejante no se atribuye al supuesto de la forma, mas de este modo el justificar es acto de la justicia o de la gracia.

ARTÍCULO 4

Si los sacramentos de la Nueva Ley son causa de la gracia[35]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Según dice San Bernardo en el sermón *De cena Domini*[36], así como el canónigo es investido por el libro, el abad por el báculo y el obispo por el anillo, de esa manera son distribuidas las gracias en los distintos sacramentos. Pero el libro no es la causa de la canonjía, ni el báculo del abadengo, ni el anillo del obispado. Luego tampoco los sacramentos lo son de la gracia.

2. Si el sacramento es causa de la gracia, o bien es causa principal o bien instrumental. Mas no es principal, ya que de ese modo sólo Dios es la causa principal de la gracia, como queda dicho[37]. Tampoco es instrumental, ya que todo instrumento tiene alguna acción natural sobre lo que actúa instrumentalmente. No obstante, el sacramento, como es algo corporal, no puede tener ninguna

---

[35] *In IV Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 4, qlal; *Summa Theologiae,* I-II, q. 112, al, ad2; III, q. 62, a. 1; *Contra Gentes*, IV, c. 57; *Quodlibetales,* XII, q. 10; *In Galatas*, c. 2, lect. 4; *De articula fidei*.

[36] San Bernardo, *De cena Domini*, n. 2 (PL 183, 272A).

[37] Cfr. *supra*, a. 3.

acción natural sobre el alma, que es la receptora de la gracia. Y así no puede ser causa instrumental de la gracia.

3. Toda causa activa o es perfectiva o es dispositiva, como se puede sostener por las palabras de Avicena[38]. Pero el sacramento no es causa perfectiva de la gracia, ya que de ese modo sería causa principal de la gracia. Tampoco puede ser causa dispositiva, ya que la disposición a la gracia está en el mismo sujeto en el que está la gracia, a saber, en el alma, a la que no alcanzan las cosas corporales. Luego el sacramento de ningún modo es causa de la gracia.

4. Si es causa de la gracia, o lo es por virtud propia o por alguna sobreañadida. No lo es por virtud propia, ya que así cualquier agua santificaría como el agua del bautismo. De modo semejante, tampoco lo es por una virtud sobreañadida, ya que todo lo que se recibe en otro se recibe según el modo del recipiente; y así como el sacramento es un elemento material –como dice Hugo de San Víctor[39]–, sólo recibe una virtud natural que no basta para la producción de la forma espiritual. Luego el sacramento de ningún modo es causa de la gracia.

5. La virtud recibida en un elemento material o es corpórea o incorpórea. Si es incorpórea, como es un accidente y su sujeto es el cuerpo, será un accidente más digno que el sujeto, pues lo incorpóreo es más noble que el cuerpo. Pero si es una virtud corpórea y causa la gracia –que es forma espiritual e incorpórea–, se sigue que el efecto es más noble que la causa, lo cual también es imposible. Luego es también imposible que el sacramento cause la gracia.

6. Mas podría decirse que esa virtud sobreañadida no es algo completo en una especie, sino cierta cosa incompleta. Pero en contra, lo incompleto no puede ser causa de lo completo. Sin embargo, la gracia es algo completo. Luego una virtud incompleta de este estilo no puede ser causa de la gracia.

7. El agente perfecto debe tener un instrumento perfecto. Pero los sacramentos actúan como instrumentos de Dios, que es el agente perfectísimo. Luego deben ser perfectos y tener así una virtud perfecta.

8. Según Dionisio en *De ecclesiastica hierarchia*[40], es ley de la divinidad realizar las cosas medias por las primeras, y por las intermedias las últimas; por tanto, es contrario a la ley de la divinidad dirigir a Dios las cosas intermedias o primeras mediante las últimas. Pero en el orden de las criaturas, las corporales son las últimas y las sustancias espirituales son las primeras. Luego no es conveniente que mediante los elementos corporales sea conferida a la mente humana la gracia, por la que el hombre se vuelve a Dios.

---

38 Cfr. Avicena, *Sufficientia*, I, c. 10 (fol. 19^{rb} B).

39 Cfr. Hugo de San Víctor, *De sacramentis* I, pars IX, c. 2 (PL 176, 317D).

40 Cfr. Pseudo-Dionisio Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, c. 5, pars1, §4 (PG 3, 504C; Dion. 1330).

9. San Agustín[41], en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, distingue una doble acción en Dios: una que actúa por la criatura a él sometida y otra que él realiza por sí mismo inmediatamente, y de este tipo es el iluminar las almas. Pero conferir la gracia al alma es iluminarla. Luego Dios no se sirve de un sacramento como instrumento medial para conferir la gracia.

10. Si se confiere una virtud a un elemento material, por la que pueda causar la gracia, o aquella virtud permanece una vez realizado el sacramento, o no. Si permanece, entonces, en el agua del bautismo tras haber sido santificada por la palabra de vida, cuando uno es bautizado después del bautismo de otro, quedaría bautizado sin pronunciar ninguna palabra, lo cual es falso. Pero si no permanece, ya que no le corresponde la asignación de un corruptivo contrario, se desvanece por sí misma. Y esto –que se desvanezca tan rápidamente– parece inconveniente, ya que es algo espiritual y de los máximos bienes por el hecho de que es causa de la gracia.

11. El agente es más noble que el paciente, por lo que San Agustín prueba en *De Genesi ad litteram*[42] que el cuerpo no imprime en el alma semejanzas o especies por las que ésta conozca. Pero es más difícil que un cuerpo no unido al alma cause en ella la forma supernatural de la gracia a que el cuerpo unido a ella cause un efecto natural. Luego de ninguna manera parece posible que los elementos corporales que están en los sacramentos, sean causa de la gracia.

12. El alma se dispone a tener la gracia más eficazmente por sí misma que por los sacramentos, porque la disposición por la cual el alma se dispone conduce a la gracia incluso sin sacramento, no a la inversa. Pero el alma, aunque se disponga a la gracia, no es considerada causa de la gracia. Luego aunque los sacramentos dispongan de alguna manera a la gracia, no deben ser considerados causa de la gracia.

13. Todo artífice sabio utiliza algún instrumento según la conveniencia de ese instrumento, como el carpintero no usa la sierra para limar. Pero Dios es un artífice sapientísimo. Luego no usa un instrumento corporal para un efecto espiritual, el cual no compete a la naturaleza corporal.

14. El médico sabio aplica los remedios más fuertes a las enfermedades más fuertes. Pero la enfermedad del pecado es fortísima. Luego para su curación, mediante la unión [*collationem*] de la gracia, Dios debió aplicar los remedios más fuertes, y no los elementos corporales.

15. La recreación del alma debe corresponder a su creación por semejanza. Pero Dios creó el alma sin la mediación de ninguna criatura. Luego también debe recrearla de modo semejante por la gracia sin la mediación del sacramento.

---

41 Cfr. San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 53 (PL 40, 36).

42 Cfr. San Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, c. 16 (PL 34,467).

16. Disponer de ayuda es un signo de la impotencia del agente. Pero los instrumentos ayudan a conseguir el efecto principal del agente. Luego a Dios, que es el agente potentísimo, no le compete conferir la gracia mediante los sacramentos como instrumentos.

17. En todo instrumento se requiere su acción natural, que contribuya algo al efecto intentado por el agente principal. Pero la acción natural de un elemento material no parece que contribuya en nada al efecto de la gracia que Dios intenta realizar en el alma, pues la ablución no refiere una relación más cercana al alma que la misma agua del bautismo. Luego este tipo de sacramentos no cooperan a la gracia al modo de instrumentos.

18. Los sacramentos no se confieren sin ministro. Luego, si los sacramentos son de algún modo causa de la gracia, también el hombre será de alguna manera causa de la gracia, lo cual va contra lo dicho por San Agustín[43], quien dice que al ministro no le es conferida la potestad de justificar, para que no se ponga la esperanza en el hombre.

19. En la gracia se da el Espíritu Santo. Por tanto, si los sacramentos son causa de la gracia, serán causa de la donación del Espíritu Santo, lo cual es contrario a lo que dice San Agustín[44]: que ninguna criatura "puede dar el Espíritu Santo". Luego los sacramentos de ningún modo son causa la gracia.

EN CONTRA

1. Dice el Maestro[45] en *Sententiae*, definiendo los sacramentos de la Nueva Ley: "El sacramento es la forma visible de la gracia invisible, de manera que lleve su imagen y sea su causa".

2. San Ambrosio[46] dice que la gracia es más fuerte que la culpa. Y esto es también claro por el Apóstol en *Romanos* (5, 15). Pero la culpa es causada en el alma por influjo del cuerpo. Luego también la gracia puede ser causada en el alma por la santificación del elemento corporal.

3. Mediante la institución de los sacramentos, o bien se añade algo a los sacramentos naturales, o bien nada; si nada, entonces con la institución de los sacramentos no se ha añadido nada al mundo, lo cual es inconveniente. Si se añade algo, como no se añade en vano, será efectivo de algo que antes los sacramentos naturales no podían hacer. Pero ese algo añadido sólo puede ser la

---

43 Cfr. San Agustín, *In Ioannis evangelium tractatus*, V, n. 7 (PL 35, 1417).

44 Cfr. San Agustín, *De Trinitate* XV, c. 26 (PL 42, 1093).

45 Pedro Lombardo, *Sententiae*, IV, d. 1, c. 2-4.

46 Cfr. Pseudo-Ambrosio, *Super Romanos*, 5, 17 (PL 17, 101C).

gracia, pues para eso fueron instituidos los sacramentos. Luego los sacramentos son causa efectiva de la gracia.

4. Mas podría decirse que sólo añaden un cierto orden a la gracia. Pero en contra, el orden es cierta relación. Con todo, la relación siempre se funda sobre algo absoluto, por razón de lo cual la relación a algo es sólo un movimiento accidental. Luego si se añade un orden, es necesario que se añada algo absoluto.

5. Lo absoluto no es causado por lo relativo, ya que lo relativo tiene un ser debilísimo. Luego si a los sacramentos sólo se añade una relación por la institución, no podrán santificar por su institución, lo cual es contrario a lo que dice Hugo de San Víctor[47].

6. Mas podría decirse que aquella relación no es la causa de la santificación, sino la virtud divina que acompaña a los sacramentos. Pero en contra, la virtud divina, que es el mismo Dios, o bien asiste a los sacramentos nuevos de distinto modo que a los antiguos, o bien no. Si no los asiste de distinto modo, no tienen antes un efecto distinto que después de su institución. Mas si los asiste de otro modo, como de Dios sólo se dice que está en la criatura de un modo nuevo porque obra en ella un efecto nuevo, será conveniente que algo nuevo sea añadido a los mismos sacramentos, y así se concluye lo mismo que antes.

7. En algunos sacramentos se requiere la materia santificada, como en la extremaunción y en la confirmación. Pero aquella santificación no se realiza inútilmente. Luego por ella se confiere a los sacramentos alguna virtud espiritual, por la cual pueden ser de alguna manera causa de la gracia, ya que a eso se ordena dicha gracia.

SOLUCIÓN

Es necesario establecer que los sacramentos de la Nueva Ley son de algún modo causa de la gracia. Por esto se decía que la Ley Antigua mataba y aumentaba la trasgresión, porque daba conocimiento del pecado, pero no confería la gracia que ayudara contra el pecado[48]. Por tanto, si la Nueva Ley no confiriese la gracia, se diría de modo similar que mata y aumenta la transgresión, que es lo contrario de lo que profesa la doctrina apostólica. Sin embargo, no confiere la gracia sólo mediante la instrucción, ya que esto también lo tenía la Ley Antigua, sino causándola de algún modo mediante sus sacramentos. Por lo cual, la Iglesia no se contenta con el catecismo –con el que instruye a los que se acercan–, sino que sobreañade los sacramentos para tener la gracia, la cual no conferían los sacramentos de la Antigua Ley, sino que sólo la significaban. Sin embargo, la significación pertenece a la instrucción. Por tanto, como la Ley Antigua sólo

---

47 Cfr. Hugo de San Víctor, *De sacramentis*, I, pars IX, c. 2 (PL 176, 317D).

48 Cfr. *2 Corintios*, 3, 6-11.

instruía, sus sacramentos eran sólo signos. Pero como la Ley Nueva instruye y justifica, sus sacramentos son signos y causa de la gracia. Pero de qué manera sean causa, no todos lo enseñan del mismo modo.

Unos dicen que los sacramentos son causa de la gracia, no porque realicen algo por una virtud intrínseca a ellos para obtener la gracia, sino porque en su recepción es dada la gracia por Dios, que asiste a los sacramentos, de manera que se llaman así causas de la gracia al modo de una causa o condición necesaria [*causae sine qua non*]. Y ponen el ejemplo de uno que entrega un denario de plomo y recibe cien libras, no porque el denario de plomo sea causa eficiente de algo para recibir las cien libras, sino porque así está establecido por aquel que las puede dar, de modo que todo el que ofrezca tal denario reciba tanto dinero. De modo semejante, está establecido por Dios que el que recibe los sacramentos de manera no fingida, reciba la gracia, ciertamente no por los sacramentos, sino por el mismo Dios. Y dicen que esta misma fue la opinión del Maestro[49] en *Sententiae*, cuando afirma que el que recibe el sacramento "busca la salvación en las cosas inferiores a él, aunque no provenga de ellas". Pero esta opinión no parece suficiente para salvar la dignidad de los sacramentos de la Nueva Ley. Pues, si consideramos correctamente el ejemplo propuesto por ellos y otros similares, sólo sucede que lo que ellos llaman causa o condición necesaria [*causam sine qua non*] tiene una relación con el efecto como signo, pues el denario de plomo sólo es un signo de la recepción del dinero, y el báculo lo es de la potestad que se le confiere al abad. Por lo cual, si los sacramentos de la Nueva Ley se relacionan así con la gracia, se seguiría que sólo son signos de la gracia, y de este modo no tendrían nada sobreañadido a los sacramentos previos de la Ley Antigua, a no ser que alguno diga que los sacramentos de la Nueva Ley son tal vez signos de la gracia que se da junto con ellos, mientras que los sacramentos de la Antigua Ley lo son de la gracia prometida. Pero esto pertenece más bien a la condición del tiempo que a la dignidad de los sacramentos, ya que en aquel tiempo se prometía la gracia, mientras que ahora es el tiempo de la plenitud de la gracia por la reparación ya realizada de la naturaleza humana. Por lo cual, según esto, si estos sacramentos tuvieron entonces todo lo que ahora tienen, no habrían hecho más que aquéllos, ni aquéllos de entonces harían menos que los nuevos, incluso sin haber realizado ninguna adición.

Por lo tanto, hay que decir que los sacramentos de la Nueva Ley contribuyen en algo a la consecución de la gracia. Pero se actúa de dos modos para obrar un efecto. El primero, como actuando por sí; se dice que uno actúa por sí cuando actúa por una forma inherente a él al modo de una naturaleza completa, bien tenga aquella forma por sí o bien la tenga por otro, bien naturalmente, bien de modo violento. Según este modo, se dice que el sol y la luna iluminan, y que

---

[49] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, IV, d. 1, c. 5.

calientan el fuego, el hierro encendido y el agua caliente. En el segundo, algo obra un efecto instrumentalmente; ciertamente no obra el efecto por una forma inherente a él, sino sólo en cuanto que es movido por un agente que obra por sí mismo. Pues esta es la razón del instrumento en cuanto que es instrumento: que mueva siendo movido. Por lo cual, así como se relaciona la forma completa al que obra por sí, así se relaciona el movimiento que es movido por el agente principal al instrumento, como la sierra es usada para hacer un banco. No obstante, aunque la sierra tenga alguna acción –que le compete según su propia forma– como separar, sin embargo, tiene algún efecto que sólo le compete en cuanto movida por el artesano –a saber, hacer un corte recto y conveniente de acuerdo con la forma del arte–. Y así, un instrumento tiene dos operaciones, una que le compete según la forma propia, y otra que le compete en cuanto que es movido por un agente que se mueve por sí, que trasciende la virtud de la forma propia.

Por tanto, se debe decir que ni el sacramento ni ninguna criatura pueden dar la gracia a modo de agente que actúa por sí, ya que esto es propio exclusivamente de la virtud divina, como quedó claro en el artículo precedente. Pero los sacramentos actúan respecto de la gracia instrumentalmente, lo cual se esclarece como sigue: el Damasceno[50] dice que la naturaleza humana en Cristo era como cierto órgano de la divinidad. Por eso, la naturaleza humana comunicaba algo de la virtud divina a la operación –como cuando Cristo tocando al leproso lo limpió[51]–; de este modo, el mismo contacto de Cristo causaba instrumentalmente la salud al leproso. No obstante, como la naturaleza humana en Cristo se comunicaba instrumentalmente a las obras corporales por efecto de la virtud divina, así también a las espirituales. Por lo cual, la sangre de Cristo derramada por nosotros tuvo la virtud de purificar de los pecados, según *Apocalipsis* (1, 5): "Nos lavó de nuestros pecados en su sangre", y según *Romanos* (3, 24): "Justificados en su sangre".

Y así, la humanidad de Cristo es causa instrumental de la justificación, causa que, sin duda, es aplicada espiritualmente a nosotros por la fe y corporalmente por los sacramentos –ya que la humanidad de Cristo es espíritu y cuerpo–, para que percibamos el efecto de la santificación que se da mediante Cristo y que recibimos nosotros. Por lo cual, el sacramento perfectísimo es aquel en el que el cuerpo de Cristo se contiene realmente –a saber, la Eucaristía–, y es también como la consumación de los demás sacramentos, según dice Dionisio en *De*

---

[50] Cfr. San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* III, c. 15 (PG 94, 1060A; Bt. 239), c. 19 (PG 94, 1080B; Bt. 258).

[51] Cfr. *Mateo*, 8, 2-3; *Marcos*, 1, 40-41.

ecclesiastica hierarchia[52]. Los otros sacramentos participan algo de aquella virtud por la que la humanidad de Cristo actúa instrumentalmente en la justificación, y por esta causa el santificado por el bautismo es santificado por la sangre de Cristo, como dice el Apóstol en *Hebreos* (10, 22). De ahí que también se diga que la pasión de Cristo actúa en los sacramentos de la Nueva Ley. Y así los sacramentos de la Nueva Ley son causa de la gracia, operando en la gracia cuasi instrumentalmente.

RESPUESTAS

1. Bernardo no trata suficientemente la razón de los sacramentos de la Nueva Ley, pues habla de ellos en cuanto que son signos, y no en cuanto que son causas.

2. Los sacramentos de la Nueva Ley no son causa principal de la gracia como causa que obra por sí, sino como causa instrumental. Y tienen doble acción según el modo de los demás instrumentos: una, que excede la propia forma, pero que procede de la virtud de la forma del agente principal, a saber, de Dios, y que es justificar. La otra, que realizan según la forma propia, como purificar y ungir. Y, sin duda, esta acción toca corporalmente al mismo hombre que es justificado, tocando por sí según el cuerpo, y accidentalmente según el alma –la cual siente este tipo de acción corporal–. Pero espiritualmente toca a la misma alma, en cuanto que por ella se percibe en el entendimiento como un cierto signo de la purificación espiritual.

3. Dado que el último fin se corresponde con el primer agente como lo principal a lo principal, entonces no se atribuye instrumentalmente a los agentes el último fin, sino la disposición al último fin, y así de dice que los sacramentos son causa de la gracia a modo de instrumentos que disponen.

4. Los sacramentos no cooperan a la gracia por la propia forma, pues así actuarían como los agentes por sí, sino que actúan por la virtud del agente principal que está en ellos, a saber, Dios, virtud que no tiene un ser completo en la naturaleza, sino que es algo incompleto en el género de ente. Lo cual es claro por el hecho de que el instrumento mueve en cuanto es movido. Sin embargo, el movimiento es un acto imperfecto según el Filósofo[53]. Por lo tanto, así como los que mueven, en cuanto están ya como en el término del movimiento asemejados al agente, mueven por la forma perfecta, así también los que mueven, en cuanto están en el mismo moverse, mueven por la virtud incompleta. Y este tipo de virtud está en el aire para mover a la vista en cuanto inmutada por el color de la

---

[52] Cfr. Pseudo-Dionisio Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, c. 3, pars1 (PG 3, 424D; Dion. 1164).

[53] Cfr. Aristóteles, *Physica*, III, 2, 201 b 31.

pared como haciéndose [*in fieri*], y no como algo hecho [*in facto esse*]. Por eso las especies del color están en el aire al modo de intención [*intentionis*], y no al modo de ente completo tal como están en la pared. Y de manera semejante, los sacramentos actúan hacia la gracia en cuanto que son como movidos por Dios para ese efecto. Movimiento que afecta, sin duda, a la institución, a la santificación y a la aplicación de quien accede al sacramento. Por lo cual, tienen virtud, no como entes completos, sino como incompletos. Y así no hay inconveniente en que la virtud espiritual esté en la realidad material, como las especies de los colores están espiritualmente en el aire.

5. Aquella virtud no se puede llamar propiamente ni corpórea ni incorpórea, pues corpóreo e incorpóreo son diferencias del ente completo. Pero se llama propiamente virtud a lo incorpóreo, como también se llama movimiento más bien a aquello que se dirige al ser que al ser. No obstante, la objeción procede como si esa virtud fuese cierta forma completa.

6. Lo incompleto no puede ser causa de lo completo como agente que obra de suyo. Pero lo incompleto puede ser ordenado a lo completo al modo de causa, como decimos que el movimiento del instrumento es causa de la forma introducida por el agente principal.

7. No es propio de la perfección del instrumento el actuar por la virtud completa, sino el actuar en cuanto movido, y de este modo, actuar por la virtud incompleta. De lo cual no se sigue que los sacramentos sean instrumentos imperfectos, aunque su virtud no sea un ente completo.

8. El instrumento se refiere más a la acción en cuanto es actuado que en cuanto actúa, pues es propio del agente principal actuar con instrumento, y así, aunque los seres últimos no dirijan a los seres intermedios y superiores a Dios, sin embargo, puede considerarse que los últimos son aquéllos por los cuales se lleva a cabo el retorno [*reductio*] de los superiores y de los intermedios a Dios. Por lo cual también Dionisio[54] dice que es connatural a nosotros el ser llevados por las cosas sensibles a Dios. Y también asigna esta causa de la necesidad de los sacramentos visibles en *De ecclesiastica hierarchia*[55].

9. Iluminar el alma compete a Dios sin la mediación de ninguna criatura que actúe como causa principal o por sí misma para la iluminación del alma. Pero puede existir algún medio como agente instrumental y dispositivo.

10. Hay sacramentos en los que se requiere una materia santificada, como la extremaunción y la confirmación. Pero hay otros en los que esto no es preciso

---

[54] Cfr. Pseudo-Dionisio Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, c. 1, §3 (PG 3, 121D; Dion. 735).

[55] Cfr. Pseudo-Dionisio Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, c. 1, §5 (PG 3, 377A; Dion. 1100).

por necesidad del sacramento. Así pues, en todos es verdadero que la virtud del sacramento no consiste sólo en la materia, sino en la materia y en la forma a la vez, y ambas forman un solo sacramento. Por lo cual, de cualquier manera que se aplique la materia del sacramento al hombre, sin la debida forma de las palabras y sin las demás cosas que se requieren para esto, no se sigue el efecto del sacramento. Pero en los sacramentos en los que se necesita una materia santificada, permanece parcialmente la virtud del sacramento en la materia tras el uso del sacramento, aunque no completamente. Sin embargo, en los sacramentos que no requieren de materia santificada, nada permanece tras el uso del sacramento. Por lo cual el agua en la que se ha celebrado el bautismo no tiene nada añadido que no tenga otra agua, a no ser tal vez por la mezcla del crisma, lo cual no es necesario para el sacramento. Y esto no es inconveniente para que aquella virtud cese al instante, porque dicha virtud se comporta como el que existe haciéndose [*in fieri*] y en movimiento, como se ha dicho[56]. Y de este modo cesan cuando cesa la moción del que mueve, pues en el instante en que el que mueve cesa de mover, también el móvil cesa de ser movido.

11. Aunque el elemento corporal sea menos noble que el alma, y por esto no pueda efectuar algo en el alma por virtud de la propia naturaleza, sin embargo puede actuar algo en el alma en cuanto que es un instrumento que actúa por la virtud divina.

12. El alma actúa disponiendo a la gracia en virtud de la propia naturaleza, pero el sacramento por la virtud divina como su instrumento, y, por esto, no hay semejanza.

13. 'Sacramento' en cuanto a la propia forma significa –o tiene aptitud para significar– aquel efecto al que divinamente se ordena. Y según esto, es un instrumento apropiado, ya que los sacramentos causan significando.

14. Los sacramentos de la Nueva Ley no son remedios deficientes, sino válidos, en cuanto que en ellos actúa la pasión de Cristo. Pero los sacramentos de Ley Antigua, que precedieron a la pasión de Cristo, se dicen débiles, como es claro en *Gálatas* (4, 9): "Habéis retornado a los elementos débiles o insuficientes".

15. La creación no presupone nada sobre lo cual pueda terminar la acción del agente instrumental. Pero la recreación lo presupone. Luego no hay semejanza.

16. Dios no utiliza instrumentos o causas intermedias en su acción por su indigencia, sino por la conveniencia de los efectos, pues es conveniente que los

---

[56] Cfr. *supra*, ad4.

remedios divinos se apliquen a nosotros según nuestro modo, a saber, a través de las cosas sensibles, como dice Dionisio en *De ecclesiastica hierarchia*[57].

17. La acción natural del instrumento material ayuda al efecto del sacramento en cuanto que por ella se aplica el sacramento al que lo recibe, y en cuanto que la significación del sacramento se completa por la predicha acción, como la significación del bautismo por la ablución.

18. Hay algunos sacramentos en los que no se requiere un ministro determinado, como es claro en el bautismo, y en tales la virtud del sacramento no consiste de ningún modo en el ministro. Pero hay otros sacramentos en los que se requiere un ministro determinado, y su virtud consiste parcialmente en el ministro, tanto en la materia como en la forma. Sin embargo, sólo se dice que el ministro es el que justifica al modo de ministerio, en cuanto coopera a la justificación, confiriendo el sacramento.

19. El Espíritu Santo sólo es dado por Aquel que causa la gracia como agente principal, lo cual sólo es propio de Dios, y, por esto, sólo Dios da el Espíritu Santo.

ARTÍCULO 5

Si en un hombre hay una sola gracia santificante[58]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Nada se divide contra sí mismo. Pero la gracia se divide en operante y cooperante. Luego la operante y la cooperante son diversas gracias, y así en un hombre no hay solamente una única gracia santificante.

2. Mas podría decirse que hay una gracia según el hábito que es operante y cooperante, y que la división se toma según los diversos actos. Pero en contra, los hábitos se distinguen por los actos. Luego si los actos son diversos, no puede haber un solo hábito de ambas gracias.

---

[57] Cfr. Pseudo-Dionisio Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, c. 1, §5 (PG 3, 377A; Dion 1100).

[58] *In II Sententiarum*, d. 26, a. 6; *In IV Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 4, qla. 5.

3. Nadie tiene necesidad de pedir lo que posee. Pero el que posee la gracia preveniente tiene necesidad de pedir la siguiente, según San Agustín[59]. Luego no hay una sola gracia a la vez preveniente y subsiguiente.

4. Mas podría decirse que el que tiene la gracia preveniente no pide la gracia subsiguiente como otra gracia, sino como conservación de la misma gracia. Pero en contra, la gracia es más poderosa que la naturaleza. Ahora bien, el hombre en el estado de naturaleza íntegra "podía mantenerse por sí mismo en aquello que había recibido", como se dice en *Sententiae*[60]. Luego aquél que recibe la gracia preveniente puede permanecer en ella, y así no tiene necesidad de pedir esto.

5. La forma se diversifica según la diversidad de las cosas perfectibles. Pero la gracia es la forma de las virtudes. Luego dado que las virtudes son muchas, la gracia no podrá ser una.

6. La gracia preveniente pertenece al estado itinerante, pero la gracia subsiguiente pertenece a la gloria. Por lo cual dice San Agustín[61]: "Previene para que vivamos piadosamente, y continúa para que vivamos siempre con él; previene para que seamos llamados, y continúa para que seamos glorificados". No obstante, una es la gracia en nuestro actual estado itinerante y otra la gracia de la patria celestial, ya que no es la misma la perfección de la naturaleza fundada y la de la naturaleza glorificada, como dice el Maestro en *Sententiae*[62]. Luego la gracia preveniente y subsiguiente no son lo mismo.

7. La gracia operante corresponde al acto interior, pero la gracia cooperante al acto exterior. Por lo cual dice San Agustín[63] que previene para que queramos, y continúa para que no queramos en vano. Pero no es lo mismo el principio del acto interior y el del acto exterior, como es claro en las virtudes, ya que la caridad se da para el acto interior, mientras que la fortaleza y la justicia y otras virtudes semejantes se dan para los actos exteriores. Luego no es la misma la gracia operante y la cooperante, o bien, la preveniente y la subsiguiente.

8. Como la culpa es un defecto en el alma por parte del afecto, así la ignorancia lo es por parte del entendimiento. Pero ningún hábito aislado expulsa toda ignorancia del entendimiento. Por tanto, tampoco puede darse un único hábito que expulse toda culpa del afecto. Ahora bien, la gracia expulsa toda la culpa. Luego la gracia no es un hábito único.

9. La gracia y la culpa son contrarias. Pero una culpa no afecta a todas las potencias del alma. Luego tampoco una gracia puede perfeccionarlas a todas.

---

59 Cfr. San Agustín, *Enchiridion*, c. 32 (PL 40, 248).

60 Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 24, c. 1.

61 Cfr. San Agustín, *De natura et gratia*, c. 31 (PL 44, 264).

62 Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 4, c. 1.

63 Cfr. San Agustín, *Enchiridion*, c. 32 (PL 40, 248).

10. En *Éxodo* (33, 13), sobre aquello de "si he hallado gracia", etc., dice la *Glossa*[64]: "A los santos no les basta una sola gracia; hay una que precede, para que conozcan y amen a Dios; hay otra que sigue, para que se conserven puros e inviolados, y progresen". Y así, en un solo hombre no hay una sola gracia.

11. Un modo diverso que tiene una dificultad especial requiere un hábito diverso; como sobre la concesión de los grandes dones, que por razón de su grandeza ofrecen una dificultad, requieren una virtud especial, a saber, la magnificencia, además de la liberalidad, que versa sobre los dones comunes. Pero querer un bien de manera perseverante tiene una dificultad especial añadida a querer un bien en sentido absoluto. No obstante, el querer bien en sentido absoluto es propio de la gracia preveniente, pero querer un bien de modo perseverante es propio de la gracia subsiguiente. Por lo cual dice San Agustín[65] que la gracia previene para que el hombre quiera, y continúa para que la realice y persevere. Luego la gracia subsiguiente es un hábito distinto de la gracia preveniente.

12. Los sacramentos de la Nueva Ley son causa de la gracia, como queda dicho[66]. Pero los distintos sacramentos no se ordenan a un mismo efecto. Luego en el hombre hay diversas gracias, que son conferidas mediante sacramentos distintos.

13. Mas podría decirse que los sacramentos posteriores no se confieren para introducir otra gracia, sino para aumentar la ya tenida. Pero en contra, el aumento de la gracia no modifica la especie de la gracia. Luego si la proporción de las causas se da según la proporción de los efectos, de la respuesta anterior se seguiría que los sacramentos no difieren según la especie.

14. Mas podría decirse que los sacramentos según la especie difieren según las diversas gracias dadas gratuitamente que se confieren en cada uno de ellos, y que son también los efectos propios de dichos sacramentos. Pero en contra, la gracia dada gratuitamente no se opone a la culpa. Luego, como los sacramentos se ordenan principalmente contra la culpa, parece que los efectos propios de los sacramentos –según los cuales éstos apenas se distinguen unos de otros– no son gracias dadas gratuitamente.

15. Según los diversos pecados se producen diversas heridas en el alma, las cuales se sanan, sin duda, con la gracia. No obstante, como a las distintas heridas les corresponden distintas medicinas –ya que, como dice San Jerónimo[67], "no sana al ojo lo que sana al talón"–, parece que debe haber diversas gracias.

---

64 *Glossa ordinaria super Exodus* 33, 13.

65 Cfr. San Agustín, *Enchiridion*, c. 32 (PL 40, 248).

66 Cfr. *supra*, a. 4.

67 Pseudo-Jerónimo, *Commentarium in Marci*, c. 9, 28 (PL 30, 638C).

16. Nadie puede tener y no tener una misma cosa al mismo tiempo. Pero hay algunos que tienen la gracia operante y que no tienen la cooperante, como los niños bautizados. Luego no es la misma gracia la operante y la cooperante.

17. La gracia es proporcional a la naturaleza como la perfección a lo perfectible. Pero en la naturaleza humana el ser y el obrar no provienen inmediatamente del mismo principio, pues el alma según su esencia es principio del ser, y según su potencia es principio de la operación. Luego como en las cosas gratuitas la gracia operante o preveniente es el principio del que procede el ser espiritual, y la gracia cooperante es el principio de la operación espiritual, parece que no es la misma la gracia operante y la cooperante.

18. Un hábito no puede al mismo tiempo y de una sola vez producir dos actos. Pero el acto de la gracia operante –que es justificar y sanar el alma–, y el acto de la gracia cooperante o subsiguiente –que es obrar justamente–, están al mismo tiempo en el alma. Luego no son lo mismo la gracia operante y cooperante, y así, en el hombre no hay una sola gracia.

EN CONTRA

1. Donde uno es suficiente, es superfluo poner varios. Pero una sola gracia basta al hombre para la salvación, como se dice en *2 Corintios* (12, 9): "Te basta mi gracia". Luego en el hombre existe sólo una gracia.

2. La relación no multiplica la esencia de la realidad. Pero la gracia cooperante sólo añade a la operante una relación. Luego la misma gracia es por esencia operante y cooperante.

SOLUCIÓN

Como es claro por lo dicho[68], se denomina gracia, bien porque es dada gratuitamente [*gratis data*], o porque hace a alguien grato. Pero es manifiesto que las gracias dadas gratuitamente son diversas, pues son distintas las cosas que se confieren divinamente al hombre, y gratuitamente, por encima de todo mérito y de la facultad de la naturaleza humana, como la profecía, el poder de obrar milagros y otras cosas semejantes, de las cuales el Apóstol dice en *1 Corintios* (12, 4): "Hay distinción de gracias". Pero de ellas no se investiga ahora. No obstante, la gracia santificante [*gratum faciens*], como puede quedar claro por lo dicho[69], se toma de dos maneras: la primera, por la misma aceptación divina, que es la voluntad gratuita de Dios; la segunda, por algún don creado, que perfecciona formalmente al hombre y le hace digno de la vida eterna. Así pues, tomada la

---

68 Cfr. *supra*, al.

69 Cfr. *supra*, al.

gracia de este segundo modo, es imposible que haya en el hombre más de una gracia.

La razón para ello es que se denomina gracia porque mediante ella el hombre es ordenado a la vida eterna, y de modo suficiente; pues se dice grato como aceptado por Dios para tener vida eterna. Pero aquello que se pone que sea suficiente para ordenar a algo que es uno solo, conviene que sea sólo uno, ya que si fuesen muchos, o bien ninguno de esos sería suficiente, o bien los otros serían superfluos. Con todo, de esto no se sigue necesariamente que la gracia sea algo uno de modo simple; pues es posible que algo único no sea suficientemente digno para la vida eterna, sino que serían precisas muchas cosas para hacer al hombre digno, como por ejemplo, muchas virtudes. Si esto fuese así, ninguna de esas múltiples cosas se podrían llamar gracia, sino que todas juntas se llamarían a la vez una gracia, ya que con todas ellas sólo se daría en el hombre una única dignidad respecto de la vida eterna. Sin embargo, la gracia no es una de esta manera, sino como un hábito simple. Y esto porque el hábito en el alma se diversifica en orden a diversos actos, y estos mismos actos no son la razón de la aceptación divina, sino que es anterior que el hombre sea aceptado por Dios, y después sus actos, según se dice en *Génesis* (4, 4): "Dios miró a Abel y sus ofrendas". Por lo cual, aquel don, que Dios concede a aquéllos que Él acepta para su reino y gloria, se supone anterior a las perfecciones y hábitos con los cuales son perfeccionados los actos humanos, para que sean dignos de ser aceptados por Dios. Y así conviene que el hábito de la gracia permanezca indiviso, como precedente a aquellas cosas con las que se hace la distinción de los hábitos en el alma.

Pero si se toma la gracia santificante según el primer modo –a saber, según la voluntad gratuita de Dios–, entonces es claro que es sólo una por parte del mismo Dios aceptante, no sólo con respecto de uno, sino también respecto de todos, ya que en todo lo que hay en Él no puede existir diversidad. En cambio, por parte de los efectos, puede ser múltiple, de manera que digamos que todos los efectos que Dios hace en nosotros por su voluntad gratuita –por la que nos acepta en su reino–, pertenecen a la gracia santificante, como cuando infunde en nosotros buenos pensamientos y afectos santos. Así pues, en cuanto que la gracia es cierto don habitual en nosotros, es sólo una; pero en cuanto que hace referencia a algún efecto de Dios en nosotros –ordenado para nuestra salvación–, se puede hablar de muchas gracias en nosotros.

Respuestas

1. La gracia operante y cooperante se pueden distinguir o bien por parte de la misma voluntad gratuita de Dios, o bien por parte del don que nos ha concedido. La gracia se llama operante respecto a aquel efecto que produce en nosotros la voluntad de Dios, pero se llama cooperante respecto a aquel efecto que ella sola

produce únicamente con la cooperación del libre albedrío. Así pues, por parte de la voluntad gratuita de Dios, gracia operante se llama a la misma justificación del impío, que se hace por la infusión del mismo don gratuito, pues este don sólo es causado en nosotros por la voluntad gratuita de Dios, y de ningún modo su causa puede ser el libre albedrío, salvo como disposición, incluso insuficiente. Pero por parte de éste se denomina gracia cooperante según que obra en el libre albedrío causando su movimiento, impulsando la ejecución de los actos exteriores y concediendo la perseverancia, en todos los cuales actúa algo el libre albedrío. Y así, consta que una es la gracia operante y otra la cooperante. Pero por parte del don gratuito, la misma gracia se llama esencialmente operante y cooperante. Operante, en cuanto que informa al alma, de manera que el obrar se entienda formalmente, según el modo de hablar por el que decimos que lo blanco hace blanca la pared, pues de esta manera no es de ningún modo acto del libre albedrío. Pero se dice cooperante en cuanto que inclina al acto intrínseco y extrínseco, y otorga la facultad de perseverar hasta el fin.

2. Los diversos efectos que se atribuyen a la gracia operante y cooperante no pueden diversificar el hábito, pues los efectos que se atribuyen a la gracia operante son causas de los efectos que se atribuyen a la gracia cooperante. Del hecho de que la voluntad es informada por algún hábito, se sigue que pasa al acto de querer, y por este mismo acto de querer es causado el acto externo. De la misma firmeza del hábito se causa la resistencia por la que resistimos al pecado. Y así, uno y el mismo hábito de la gracia es el que informa al alma y ejerce el acto interior y el exterior, y causa en cierto modo la perseverancia en cuanto que resiste a las tentaciones.

3. Sea cual sea el grado en que el hombre tenga el hábito de la gracia, siempre necesitará de la operación divina, que obra en nosotros según los modos predichos; y esto por la debilidad de nuestra naturaleza y por multitud de impedimentos, que, sin duda, no existían en el estado de naturaleza creada. Por eso, en ese momento el hombre podía sostenerse por sí solo más de lo que ahora puede teniendo incluso la gracia, y no por defecto de la gracia sino por la debilidad de la naturaleza, aunque también entonces requerían de la divina providencia, dirigiéndolos y ayudándolos. Y por esto, el que tiene la gracia necesita pedir el auxilio divino, lo cual compete a la gracia cooperante.

4. Y por esto queda clara la solución a lao cuarta objeción.

5. La gracia no se llama forma de las virtudes como parte esencial de éstas, pues entonces sería necesario que se multiplicara al multiplicarse las virtudes. Más bien se dice forma de las virtudes en cuanto que completa formalmente los actos de ellas. Pero el acto de la virtud es informado de tres maneras. La primera, en cuanto que respecto de la sustancia del acto se añaden las condiciones debidas, mediante las cuales se constituye el límite en el medio de la virtud; y esto lo tiene el acto de la virtud por la prudencia, pues el medio de la virtud se

toma según la recta razón, como se dice en *Ethica*[70], y de este modo la prudencia se llama forma de todas las virtudes morales. La segunda, en cuanto que el acto de la virtud así establecido en el medio, es como la materia respecto del orden al fin último, orden que, sin duda, se añade al acto de la virtud por imperio de la caridad; y así, la caridad se llama forma de todas las demás virtudes. Y la tercera, en tanto que la gracia añade la eficacia del mérito, pues ninguno de los valores de nuestras obras se consideraría digno de la gloria eterna a menos que se presuponga la aceptación divina. Y así se dice que la gracia es forma tanto de la caridad como de las demás virtudes.

6. La gracia preveniente y la subsiguiente se distinguen según el orden de aquello que se encuentra en el ser gratuito. De ello, lo primero es, sin duda, la información del sujeto por la gracia o la justificación del impío, que es lo mismo; la segunda es el acto de la voluntad; la tercera es el acto exterior; la cuarta es el progreso espiritual y la perseverancia en el bien, y la quinta es la consecución del premio.

Por tanto, de un modo se distingue la gracia preveniente y subsiguiente: se denomina gracia preveniente a aquella por la que es justificado el impío, mientras la subsiguiente es aquella por la que actúa el ya justificado. El segundo, de modo que se denomina gracia preveniente en cuanto que uno quiere rectamente, mientras que la subsiguiente en cuanto que la recta voluntad pasa a una obra exterior. El tercero, que la gracia preveniente se refiera a todas estas cosas, mientras que la subsiguiente se refiera a la perseverancia en las predichas. El cuarto, de manera que la gracia preveniente se refiera a todo el estado de mérito, mientras que la gracia subsiguiente se refiera al premio. No obstante, en las tres primeras distinciones está claro cómo la gracia preveniente y la subsiguiente es la misma o diversas, según lo que se señale respecto de la operante y la cooperante, ya que según estos modos la gracia preveniente y subsiguiente parecen ser lo mismo que la operante y la cooperante. Incluso según la cuarta distinción, si se toma en sí el mismo don gratuito que se llama gracia, se ve que es lo mismo la gracia preveniente que la gracia subsiguiente. Pues así como en nuestro estado itinerante la caridad no desaparece sino que permanece aumentada en la patria celestial, porque en su razón no implica ningún defecto, así también la gracia –como en sí no implica ningún defecto–, por su aumento se logra la gloria. Y no se afirma que es distinta –en cuanto a la gracia– la perfección que tiene la naturaleza en el estado itinerante y la que tiene en la patria celestial, debido a la diversa forma perfeccionante, sino por la diversa medida de perfección. No obstante, si recibimos la gracia con todas las virtudes a las que ella informa, entonces la gracia y la gloria no son lo mismo, ya que algunas virtudes desaparecen en la patria celestial, como la fe y la esperanza.

---

[70] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 6, 1107 a 1.

7. Los actos exterior e interior, aunque son perfectibles diversos, sin embargo están ordenados, ya que uno es causa del otro, como se ha dicho.

8. En el pecado hay que considerar dos cosas, a saber, la conversión y la aversión. Según la conversión, los pecados se distinguen, sin duda, entre sí, pero en la aversión todos están conexos, en cuanto que el hombre se aparta del bien inconmutable por cualquier pecado mortal. Así pues, los pecados se oponen a las virtudes por razón de la conversión, y así los diversos pecados son expulsados por las distintas virtudes, como las diversas ignorancias son expulsadas por las distintas ciencias. Pero, por parte de la aversión, todos los pecados son suprimidos por una sola cosa, que es la gracia. Sin embargo, las ignorancias no están conexas en algo uno, y por tanto no es semejante.

9. No sucede que una culpa perfeccione formalmente a las demás culpas, al modo como un hábito de la virtud o de la gracia perfecciona a todas las virtudes. Y por esta razón una culpa no afecta a todas las potencias, al modo como la gracia las perfecciona –no porque se encuentre en todas como en su sujeto, sino en cuanto que informa el acto de todas las potencias–.

10. La gracia subsiguiente, o bien se entiende como otro efecto de la voluntad gratuita, o bien como el mismo hábito de la gracia con relación a otro efecto, como es claro a partir de lo dicho.

11. Tener firme e inmutable el hábito, y obrar, es la condición que se requiere para toda virtud, como es claro en el Filósofo en *Ethica*[71], y por esto, ese modo no requiere un hábito especial.

12. Así como las diversas virtudes y los diversos dones del Espíritu Santo se ordenan a diversos actos, así también los diversos efectos de los sacramentos son como diversas medicinas contra el pecado y participaciones de la virtud de la pasión del Señor, que dependen de la gracia santificante, como las virtudes y los dones. Pero las virtudes y los dones tienen un nombre específico porque los actos a los que se ordenan son manifiestos. Por lo cual, también se distinguen de la gracia según el nombre. No obstante, los defectos del pecado contra los que fueron instituidos los sacramentos son ocultos, por lo cual los efectos de los sacramentos no tienen nombre propio, sino que se denominan con el nombre de gracia. Pues se llaman gracias sacramentales, y respecto a ellas se distinguen los sacramentos como referidas a sus propios efectos. Estos efectos también pertenecen a la gracia santificante, que además se une a ellos. Y entonces, esos efectos propios tienen un efecto común –que es la gracia santificante–, por la que se da el sacramento al que no la tiene y se aumenta al que la tiene.

13-14. Y por esto queda clara la solución a la objecion décimo tercera y décimo cuarta.

---

[71] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, II, 3, 1105 a 32.

15. Todos los pecados infieren una herida por parte de la aversión, como se ha dicho, y así, son sanados mediante un don de la gracia. Pero por parte de la conversión infieren diversas heridas, que se curan por diversas virtudes y por diversos efectos de los sacramentos.

16. En los niños, aunque no se da la gracia cooperante en acto, sin embargo, es cooperante en potencia [*virtute*]. Pues aquella gracia operante que recibieron será suficiente para cooperar con el libre albedrío cuando puedan tener el uso del mismo.

17. Como la esencia del alma es inmediatamente un principio del ser, pero es principio de la operación mediante las potencias, así el efecto inmediato de la gracia es conferir el ser espiritual –que pertenece a la información del sujeto o a la justificación del impío, lo cual es efecto de la gracia operante–. Pero el efecto de la gracia, mediando las virtudes y los dones, es ejercer actos meritorios, lo cual pertenece a la gracia cooperante.

18. Un hábito no puede causar a la vez y del mismo modo a dos actos que sean operaciones distintas y no ordenadas entre sí. Pero un hábito sí puede causar dos actos, de los cuales uno es la operación y el otro es la información del sujeto, o también dos operaciones, de las cuales una sea causa de la otra –como el acto interior es causa del exterior–. Y los actos de la gracia operante y cooperante se relacionan de este modo, como es claro por lo dicho.

ARTÍCULO 6

Si la gracia está en la esencia del alma[72]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Al modo como el hábito que reside en la potencia se refiere al efecto de la potencia, así se debe relacionar el hábito o la perfección que existe en la esencia al efecto de esa esencia. Pero el hábito, que está en una potencia, perfecciona la potencia con respecto a su acto, como la caridad perfecciona la voluntad para querer. No obstante, el efecto propio de la esencia del alma es el ser que el alma confiere al cuerpo, ya que el alma según su esencia es la forma del cuerpo. Lue-

---

[72] *In II Sententiarum*, d. 26, q. 1, a. 3; *Summa Theologiae,* I-II, q. 110, a. 4.

go como la gracia no perfecciona al ser natural que el alma confiere al cuerpo, no estará en la esencia del alma como en su sujeto.

2. Los opuestos están destinados a actuar sobre lo mismo. Pero la gracia y la culpa se oponen. Luego como la culpa no está en la esencia del alma, lo cual es claro porque no quita nada a la esencia de ésta, y como el pecado o la culpa, según San Agustín[73], es la privación del modo, de la especie y del orden, parece que la gracia no está en la esencia del alma como en su sujeto.

3. Las cosas gratuitas presuponen las naturales. Pero las potencias son propiedades naturales del alma según Avicena[74]. Luego la gracia sólo está en la esencia del alma una vez presupuesta la potencia, y así está inmediatamente en la potencia como en su sujeto.

4. El hábito o cualquier forma está allí donde se encuentra su efecto. Pero cualquier efecto de la gracia tanto operante como cooperante se encuentra en las potencias, como es claro examinándolos uno por uno. Luego la gracia está en las potencias del alma como en su sujeto.

5. La imagen de la recreación se corresponde a la imagen de la creación, de la que en la *Glossa*[75] se distinguen dos imágenes al referirse a estas palabras del *Salmo* (4, 7): "Sellada está sobre nosotros, Señor, la luz de tu rostro". Pero la imagen de la creación se toma según las potencias, a saber, según la memoria, el entendimiento y la voluntad, que son las tres potencias [*vires*] del alma, como dice el Maestro[76] en *Sententiae*. Luego la gracia se refiere también a las potencias del alma.

6. Los hábitos adquiridos se distinguen de los hábitos infusos. Pero todos los hábitos adquiridos están en las potencias del alma. Luego también la gracia, que es un don habitual infuso.

7. Según San Agustín[77], mediante la gracia se prepara la buena voluntad del hombre. Pero esto sólo se da en cuanto la voluntad es perfeccionada mediante la gracia. Luego la gracia es la perfección de la voluntad, y así está en la voluntad como en su sujeto, y no en la esencia del alma.

EN CONTRA

1. La gracia está en el alma según aquello que se ordena a Dios. Pero toda el alma se ordena a Dios en cuanto que se encuentra en potencia de recibir algo de

---

73 Cfr. San Agustín, *De natura boni,* c. 4 (PL 42, 553).

74 Cfr. Avicena, *De anima,* V, c. 7 (fol. 27^{rb} C).

75 *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super Psalmus* 4, 7 (PL 191, 88B).

76 Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, I, d. 3, c. 2.

77 Cfr. San Agustín, *De gratia et libero arbitrio*, c. 17 (PL, 44, 901).

Él. Por tanto, el alma, según su totalidad, es receptiva de la gracia. Ahora bien, el todo en el alma es la misma sustancia del alma, mientras que las partes son las potencias. Luego el alma, según su sustancia, es el sujeto de la gracia.

2. El primer don de Dios está en lo que es primero para nosotros y más cercano a Dios. Pero la gracia es el primer don de Dios en nosotros: "La misma gracia precede a la fe y a la caridad" y otras semejantes, como es claro por San Agustín[78] en *De praedestinatione sanctorum*. Ahora bien, lo que es primero para nosotros y es más cercano a Dios es la esencia del alma, de la cual fluyen las potencias. Luego la gracia está en la esencia del alma como en su sujeto.

3. Una misma realidad creada no puede estar en cosas diversas. Pero la gracia es algo creado. Por tanto no puede estar en las diversas potencias. Ahora biene, como la gracia se extiende a los actos de todas las potencias en cuanto que pueden ser meritorios, o bien está en la esencia del alma, o bien en todas las potencias. Mas no está en todas las potencias. Luego está en la esencia del alma como en su sujeto.

4. La causa secundaria recibe la influencia de la causa principal antes de que la reciban los efectos de esa causa secundaria. Pero la esencia del alma es el principio de las potencias, y así es causa secundaria de ellas, de las cuales la causa principal es Dios. Luego la esencia del alma recibe la influencia de la gracia antes que las potencias.

SOLUCIÓN

Como antes se ha dicho[79], sobre la gracia hay dos opiniones. La primera dice que la gracia y la virtud son lo mismo por esencia. Y según ésta es necesario decir que la gracia está en las potencias del alma como en su sujeto, según la verdad de las cosas, por el hecho de que la virtud, que perfecciona para obrar, sólo puede estar en la potencia, que es principio de la operación. Pero, según esta opinión, se puede decir por cierta apropiación que la gracia se refiere a la esencia, y la virtud a la potencia, en la medida en que la gracia y la virtud, aunque no se distingan por esencia entre sí, se distinguen según la razón, ya que la gratificación pertenece antes a la misma alma que a su acto, dado que el alma no es acepta a Dios por su acto, sino al revés, como queda dicho[80].

La segunda opinión, que es la que sostenemos, es que la gracia y la virtud no son lo mismo por esencia. Y según esto es necesario decir que la gracia está en la esencia del alma como en su sujeto y no en las potencias, ya que como la potencia en cuanto tal se ordena a la operación, es conveniente que la perfección

---

78 Mejor: San Agustín, *De dono perseverantiae*, c. 16 (PL 45, 1018).

79 Cfr. *supra*, a. 2.

80 Cfr. *supra*, a. 1 y a. 2.

de la potencia, según su propia naturaleza, se ordene a la operación. Pero esto es lo que compete a la índole de virtud: el que sea perfectiva de manera próxima para obrar rectamente. Por lo cual, sería conveniente, si la gracia estuviese en la potencia del alma, que fuese lo mismo que alguna virtud. Pero si esto no se sostiene, es conveniente decir que la gracia está en la esencia del alma perfeccionándola a ella misma en cuanto le da cierto ser espiritual y la hace por cierta asimilación "partícipe de la naturaleza divina", como se dice en *2 Pedro* (1, 4), así como las virtudes perfeccionan las potencias para obrar rectamente.

RESPUESTAS

1. Aunque la gracia no sea el principio del ser natural, sin embargo, perfecciona al ser natural en cuanto que le sobreañade el espiritual.

2. La culpa actual sólo puede estar en la potencia, que es el principio del acto. Pero la culpa original está en el alma según su esencia –por la que se une como forma a la carne–, culpa por la que se contrae en el alma la debilidad original. Y aunque no suprima nada que pertenezca a la esencia del alma, sin embargo, impide la ordenación de dicha esencia del alma a la gracia, como una cierta resistencia; al igual que las disposiciones contrarias alejan a la potencia de la materia respecto del acto de la forma.

3. Lo gratuito presupone lo natural, si ambos se toman proporcionalmente. Y así, la virtud, que es un principio gratuito de la operación, presupone la potencia, que es su mismo principio natural. Y la gracia, que es principio del ser espiritual, presupone la esencia del alma, que es el principio del ser natural.

4. El efecto primero e inmediato de la gracia se encuentra en la esencia del alma, a saber, la información según el ser espiritual.

5. La imagen de la creación consiste tanto en la esencia del alma como en las potencias, según que por la esencia del alma se representa la unidad de la esencia divina, y por la distinción de las potencias, la distinción de las personas. Y de modo semejante, la imagen de la recreación consiste en la gracia y en las virtudes.

6. Los hábitos adquiridos son causados por nuestros actos, y por esto sólo pertenecen al alma mediando las potencias de las que son actos. Pero la gracia proviene del influjo divino, y por esto no hay semejanza.

7. La gracia prepara la voluntad mediante la caridad, de la cual la gracia es la forma.

ARTÍCULO 7

Si la gracia está en los sacramentos[81]

Parece que no.

OBJECIONES

1. La culpa se opone a la gracia. Pero la culpa no reside en algo corporal. Luego tampoco la gracia está en los sacramentos, que son elementos materiales, según Hugo de San Víctor[82].

2. La gracia se ordena a la gloria. Pero sólo la naturaleza racional es capaz de gloria. Luego sólo en ella puede estar la gracia, y por tanto no está en los sacramentos.

3. La gracia se cuenta entre los bienes máximos. Pero los bienes máximos están en los bienes intermedios como en su sujeto. Luego como los bienes intermedios son el alma y sus potencias, parece que la gracia no puede estar en otro sujeto, y así no está en los sacramentos.

4. Así como se refiere el sujeto corporal al accidente corporal, así está el sujeto espiritual con respecto al accidente espiritual. Por tanto, intercambiando los términos, así como se relaciona el sujeto corporal al accidente espiritual, así el sujeto espiritual al accidente corporal. Pero el accidente corporal no puede estar en ningún sujeto espiritual. Luego tampoco el accidente espiritual, que es la gracia, puede estar en los elementos corporales de los sacramentos.

EN CONTRA

1. Hugo de San Víctor[83] dice que los sacramentos por la santificación contienen una gracia invisible.

2. En *Gálatas* (4, 9) dice el Apóstol que los sacramentos de la Ley [antigua] "son elementos débiles e insuficientes", porque no contienen la gracia, como dice la *Glossa*[84]. Luego si en los sacramentos de la Ley Nueva no se diera la gracia, ellos mismos también serían débiles e insuficientes, lo cual es absurdo.

---

81 *In IV Sententiarum*, d. 1, q. 1, a. 4, qla. 4; *Summa Theologiae,* III, q. 62, a. 3; *De articulo fidei*.

82 Cfr. Hugo de San Víctor, *De sacramentis*, I, pars IX, c. 2 (PL 176, 317D).

83 Cfr. Hugo de San Víctor, *De sacramentis*, I, pars IX, c. 2 (PL 176, 317D).

84 *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super Galatas* (PL 192, 141B).

3. Sobre aquel *Salmo* (17, 12): "puso las tinieblas como su refugio", dice la *Glossa*[85] que la remisión de los pecados está puesta en el bautismo. Pero la remisión de los pecados es por la gracia. Luego la gracia está en el sacramento del bautismo, y por razón semejante también en los otros.

SOLUCIÓN

La gracia está en los sacramentos, sin duda no como el accidente está en su sujeto, sino más bien como el efecto en su causa, según el modo en que los sacramentos pueden ser causa de la gracia. Pero se dice que los efectos están en la causa de dos modos. El primero, en cuanto que la causa tiene dominio sobre el efecto, como cuando se dice que nuestros actos están en nosotros; y así ningún efecto está en la causa instrumental, que no mueve si no es movida, por lo cual tampoco la gracia está en los sacramentos. El segundo, mediante su semejanza, en cuanto que la causa produce un efecto semejante a ella, y esto acontece de cuatro maneras.

La primera, cuando la semejanza del efecto está en la causa según el ser natural y según la misma razón, como se da en los efectos unívocos; por este modo se puede decir que el calor del aire está en el fuego que calienta. La segunda, cuando la semejanza del efecto está en la causa según el ser natural, pero no según la misma razón, como es manifiesto en los efectos equívocos; modo por el que el calor del aire está en el sol. La tercera, cuando la semejanza del efecto está en la causa no según el ser natural, sino espiritual, pero de modo estático, como las semejanzas de las realidades artificiales están en la mente del artífice; pues la forma de la casa en la mente del arquitecto no es cierta naturaleza –como lo es la fuerza calefactora en el sol o el calor en el fuego–, sino que es cierta intención inteligible que reposa en el alma. La cuarta, cuando la semejanza del efecto está en la causa no según la misma razón, ni como cierta naturaleza, ni como reposando, sino por modo de cierta emanación, como las semejanzas de los efectos están en los instrumentos mediante los cuales las formas emanan de las causas principales a los efectos. Y de esta manera la gracia está en los sacramentos, y tanto menos cuanto los sacramentos no llegan directa e inmediatamente a la misma gracia de la que aquí hablamos, sino a los propios efectos que se llaman gracias sacramentales, a los que siguen la infusión de la gracia santificante o a su aumento.

RESPUESTAS

1. También la culpa está como en su causa en algo puramente corporal, como el pecado original en el semen.

---

[85] *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super Psalmus* (PL 191, 192B).

2-3. El segundo y tercer argumento concluyen que la gracia no está en los sacramentos como en su sujeto.

4. Lo espiritual no puede ser instrumento de lo corporal, sino al revés. Y por esto no viene a propósito la proporción intercambiada.

Concedemos los demás argumentos en contra, con tal de que se entienda que la gracia está en los sacramentos como en causas instrumentales y dispositivas. Y esto en razón de la virtud por la cual actúan para conferir la gracia.

CUESTIÓN 28
LA JUSTIFICACIÓN DEL IMPÍO*

Primero, se pregunta si la justificación del impío es la remisión de los pecados

Segundo, si la remisión de los pecados puede darse sin la gracia

Tercero, si para la justificación del impío se requiere el libre albedrío

Cuarto, qué movimiento del libre albedrío se requiere para la justificación, y si es el movimiento hacia Dios

Quinto, si en la justificación del impío se requiere el movimiento del libre albedrío con respecto al pecado

Sexto, si la infusión de la gracia y la remisión de la culpa son lo mismo

Séptimo, si la remisión de la culpa precede naturalmente a la infusión de la gracia

Octavo, si en la justificación del impío el movimiento del libre albedrío precede naturalmente a la infusión de la gracia

Noveno, si la justificación del impío se realiza en el instante

---

* Traducción de Juan Fernando Sellés.

ARTÍCULO 1

Si la justificación del impío es la remisión de los pecados[1]

Parece que no.

OBJECIONES

1. La justificación se dice de la justicia, que es una virtud. Pero la remisión de los pecados no se hace por una virtud, pues los pecados no se oponen a una sola virtud, sino a todas. Luego la justificación no consiste en la remisión de los pecados.

2. Mas podría decirse que la remisión de los pecados se hace por la justicia general. Pero en contra, la justicia general, según el Filósofo en *Ethica*[2], es lo mismo que toda virtud. Ahora bien, la remisión de los pecados no es efecto de la virtud sino de la gracia. Luego no se debe llamar a la remisión de los pecados, sino más bien gratificación.

3. Si por alguna virtud se hace la remisión de los pecados, debe hacerse principalmente por aquella que no puede darse a la vez que el pecado. Pero ésta es la caridad, que nunca es informe. Luego la remisión de los pecados no se debe atribuir a la justicia, sino más bien a la caridad.

4. Se ve lo mismo por lo que se dice en *Proverbios* (10, 12): "La caridad obra sobre todos los pecados".

5. El pecado es la muerte espiritual del alma. Pero la muerte se opone a la vida. Luego como la vida espiritual se atribuye en la Escritura sobre todo a la fe –como es evidente en *Habacuc* (2, 4) y en *Romanos* (1, 17), "mi justo vive de la fe"–, parece que la remisión de los pecados deba atribuirse a la fe y no a la justicia.

6. Lo mismo parece concluirse de lo que se declara en *Hechos* (15, 9): "La fe purificando sus corazones".

7. La justificación precede a la gracia como el movimiento al término final [*ad quem*]. Pero la remisión de los pecados sigue a la gracia como el efecto a la causa. Luego la justificación es anterior a la remisión de los pecados, y de este modo no son lo mismo.

---

[1] *In IV Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 1, qla. 1; *Summa Theologiae*, I-II, q. 113, a. 1 y a. 6, ad1.

[2] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, V, 3, 1130 a 8.

8. El acto de la justicia es devolver lo debido. Pero al pecador no le es debido el perdón [*venia*], sino más bien la pena. Luego la remisión de los pecados no debe atribuirse a la justicia.

9. La justicia se refiere al mérito y la misericordia a la miseria, como dice San Bernardo[3]. Pero el pecador no se encuentra en estado de mérito, sino más bien en estado de miseria, ya que "el pecado hace miserables a los pueblos", como se declara en *Proverbios* (14, 34). Luego la remisión de los pecados no se debe atribuir a la justicia, sino más bien a la misericordia.

10. Mas podría decirse que, aunque en el pecador no haya mérito de condigno, sin embargo se da en él un mérito de congruo. Pero en contra, la justicia requiere igualdad. Ahora bien, el mérito de congruo no es igual que el premio. Luego el mérito de congruo no basta para que se dé la razón justicia.

11. La remisión de los pecados es una de las cuatro cosas que se requieren para la justificación del impío. Luego la justificación del impío no es la remisión de los pecados.

12. Todo el que se hace justo es justificado. Pero hay alguien que se hace justo y cuyos pecados no se han remitido, como Cristo y como el primer hombre en el estado de inocencia, si tuvo la gracia. Luego la justificación no es la remisión de los pecados.

EN CONTRA

En la *Glosa*[4] a *Romanos* (8, 30) sobre aquello de: "A los que llamó, a ésos también justificó", se dice: "Por la remisión de los pecados". Luego la justificación es la remisión de los pecados.

SOLUCIÓN

Hay una diferencia entre el movimiento y la mutación. Pues el movimiento es algo único por lo que algo significado afirmativamente es rechazado, y algo significado afirmativamente es adquirido, pues "el movimiento va de un sujeto a otro sujeto", como se dice en *Physica*[5]. Se entiende aquí por sujeto algo mostrado afirmativamente, como lo blanco y lo negro. Por eso sólo hay un modo de alteración por el cual lo blanco es rechazado y lo negro es adquirido. Pero en las mutaciones –que son la generación y la corrupción–,sucede de otro modo, pues la generación es la mutación que va del no sujeto al sujeto, como de lo no blan-

---

3 Cfr. San Bernardo, *Epistola 12* (PL 182, 116A).

4 *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super Romanos* (PL, 191, 1450D) y *Glossa interlineal super Romanos*.

5 Cfr. Aristóteles, *Physica*, V, 1, 225 b l.

co a lo blanco, mientras que la corrupción es la mutación que va del sujeto al no sujeto, como de lo blanco a lo no blanco. Y por esto, entre el rechazo de algo afirmativo y la consecución de otro afirmativo hay que entender dos mutaciones, de las que una es la generación y la otra la corrupción, sea absoluta o relativa. Por tanto, si en el tránsito que va de la blancura a la negrura se considera el mismo movimiento, ese mismo movimiento es significado por la supresión de una cosa y la adquisición de otra. Sin embargo, no se significa la misma mutación, sino otra distinta, aunque ambas son concomitantes entre sí, ya que la generación de una no se da sin la corrupción de la otra.

Pero la justificación significa el movimiento hacia la justicia, como el blanqueamiento significa el movimiento hacia la blancura, aunque la justificación también puede significar el efecto formal de la justicia, pues la justicia justifica así como la blancura hace lo blanco. Por lo tanto, si la justificación se toma como cierto movimiento –como conviene entender que son el mismo movimiento el de apartar el pecado y el de introducir la justicia–, también será lo mismo la justificación que la remisión de los pecados, diferenciándose sólo según la razón, en cuanto ambas cosas se dicen el mismo movimiento, pero uno referido al término inicial [*a quo*], y el otro referido al término final [*ad quem*]. Pero si se toma la justificación por vía de mutación, entonces una mutación significa la justificación –a saber, la generación de la justicia–, y otra la remisión de los pecados –a saber, la eliminación de la culpa–. Así, la justificación y la remisión de los pecados sólo son lo mismo por concomitancia. Pero, de cualquier modo que se tome, es conveniente que se siga que esa justicia es opuesta a cualquier pecado, pues el movimiento es de un contrario a otro, y la generación y la corrupción –concomitantes entre sí– son de cosas contrarias.

Sin embargo, la justicia se dice de tres modos. El primero, en cuanto que es cierta virtud especial, distinta de las otras virtudes cardinales, en cuanto que la justicia es aquello por lo que el hombre se dirige a aquellas cosas que advienen en la vida compartida [*in communicationem vitae*], como son los diversos contratos. Pero esta virtud no es contraria a todo pecado, sino sólo a aquellos pecados que se hacen en ese compartir, como el hurto, la rapiña y otros de este estilo. Por ello, la justicia no se puede tomar aquí de ese modo. El segundo, se llama justicia legal, que según el Filósofo[6] es toda la virtud, que difiere de la virtud por la sola razón. Pues la virtud según que ordena su acto al bien común –al cual tiende también el legislador– se llama justicia legal, ya que guarda la ley, así como el fuerte lucha fuertemente en la batalla por la salvación de la república. Así, sin embargo, es claro que, aunque toda virtud es justicia legal en cierto modo, con todo, no cualquier acto de una virtud es acto de la justicia legal, sino solamente aquel que está ordenado al bien común, que puede darse en algún

---

6 Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, V, 3, 1130 a 8.

acto de cualquier virtud. Y de este modo, por consiguiente, tampoco todo acto de pecado se opone a la justicia legal: por lo cual tampoco la justificación –que es remisión de los pecados– puede proceder de la justicia legal. De un tercer modo, la justicia nombra cierto estado propio, según el cual el hombre se mantiene en el debido orden hacia Dios, hacia el prójimo y hacia sí mismo, de manera que las fuerzas inferiores se sometan a las superiores, lo cual llama el Filósofo en *Ethica*[7] justicia metafóricamente dicha, en cuanto que está considerada entre las diversas fuerzas de la misma persona, pero es justicia propiamente dicha si se da entre diversas personas. Y a esta justicia se opone todo pecado, ya que por cualquier pecado se corrompe algo del orden predicho: y por eso, de esta justicia recibe el nombre la justificación, ya sea como un movimiento desde su término inicial, ya sea como un efecto formal desde la propia forma.

RESPUESTAS

1. Aquella objeción procede a partir de la justicia especial.

2. La justificación no se dice por la justicia legal, que se refiere a toda virtud, sino por la justicia que se llama rectitud general en el alma; se denomina justificación más bien por ella que por la gracia, porque a esta justicia se le opone directa e inmediatamente todo pecado, ya que dice relación a todas las potencias del alma. Pero la gracia está en la esencia del alma.

3. La caridad se llama causa de la remisión de los pecados en cuanto que por ella el hombre se une a Dios, de quien estaba apartado por el pecado. Pero no todo pecado se opone directa e inmediatamente a la caridad, sino a la justicia señalada.

4. Y por esto queda clara la solución a la cuarta objeción.

5. La vida espiritual se atribuye a la fe, por el hecho de que en el acto de fe se manifiesta en primer lugar la vida espiritual, como se dice en *De anima*[8] que el vivir es propio de los vivientes según el alma vegetativa en cuanto que en su acto se manifiesta en primer lugar la vida, pero no todo acto de la vida natural se da mediante el alma vegetativa. De modo semejante, no todo acto de la vida espiritual es de la fe, sino también de las otras virtudes. Por lo cual, no todo pecado se opone directa e inmediatamente a la fe.

6. La purificación de los corazones se atribuye a la fe en cuanto que en dicha purificación aparece primero el movimiento de la fe: "Pues al que accede a Dios le es conveniente creer que existe", como se dice en *Hebreos* (11, 6).

---

7 Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, V, 15, 1138 b 5.

8 Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 4, 415 a 23.

7. Así como la justificación se puede tomar como un movimiento hacia la justicia y como un efecto formal de la justicia, de igual modo la remisión de la culpa; pues como la justicia justifica formalmente, así también rechaza formalmente la culpa, como el blanco quita formalmente la negrura. Luego la remisión de la culpa, en cuanto que es efecto formal de la justicia o de la gracia, sigue a la gracia, y de modo semejante la justificación. No obstante, en cuanto es considerada como cierto movimiento, precede a la gracia como también la justificación.

8. Una operación puede denominarse de dos maneras, a saber, por el principio y por el fin. Al igual que la acción por la que el médico obra en el enfermo se denomina medicación por parte del principio, porque es efecto de la medicina, y por parte del fin se llama curación, porque es la vía a la salud. Así también, la remisión de los pecados se llama justificación por parte del término o fin; también se dice conmiseración por parte del principio, en cuanto es obra de la misericordia divina, aunque en la remisión de los pecados se guarde también alguna justicia, según que "todos los caminos del Señor son misericordia y verdad"[9], principalmente, sin duda, por parte de Dios, en cuanto que remitiendo los pecados hace lo que conviene, según expresa San Anselmo en el *Proslogion*[10]: "Cuando perdonas a los pecadores, es justo, pues te agrada". Y esto es lo que se dice en el *Salmo*[11]: "En tu justicia líbrame". De algún modo también, aunque no suficientemente, aparece la justicia por parte de aquel al que es remitido el pecado, en cuanto que en él se encuentra alguna disposición para la gracia, aunque sea insuficiente.

9-10. Y por esto es clara la respuesta a los argumentos noveno y décimo.

11. La remisión de los pecados se distingue de alguna manera de la justificación, o bien según la realidad o bien según la razón, y así se distingue frente a la infusión de la gracia y se pone como uno de los cuatro elementos que se requieren para la justificación del impío.

12. A la justificación en cuanto tal pertenece el añadido [*collatio*] de la justicia, pero en cuanto que es la justificación del impío, le compete la remisión de los pecados. Y de este modo no le corresponde a Cristo ni al hombre en estado de inocencia.

---

9 *Salmo*, 24, 10.

10 Cfr. San Anselmo, *Proslogion*, c. 10 (PL 158, 233B).

11 *Salmo*, 30, 2.

ARTÍCULO 2

Si la remisión de los pecados puede darse sin la gracia[12]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Es más fácil destruir que construir. Pero el hombre se basta a sí mismo para construir el pecado. Luego también se basta a sí mismo para destruirlo, y así la remisión de los pecados se puede hacer sin la gracia.

2. Los pecados contrarios no pueden estar al mismo tiempo en uno mismo. Pero alguien que ha tenido un solo pecado puede pasar por sí mismo al pecado contrario, como el que fue avaro puede por sí mismo volverse pródigo. Luego alguien por sí mismo puede salir del pecado en que estaba, y así, como se ve, no se requiere la gracia para la remisión de los pecados.

3. Mas podría decirse que los pecados son contrarios como actos contrarios, pero no como formas contrarias. Pero en contra, el pecado todavía permanece cuando el acto pasa, como dice San Agustín en el libro *De nuptiis et concupiscentia*[13], y no basta para la remisión del pecado que haya pasado el acto del pecado. Por tanto algo permanece del pecado que necesita remisión. Ahora bien, los contrarios producen efectos contrarios. Luego aquellas cosas que permanecen de los pecados contrarios son también contrarias y no pueden darse a la vez; de este modo se sigue lo mismo que antes.

4. Puede eliminarse uno de los contrarios intermedios sin que sea introducido el otro, al igual que puede ser eliminada la negrura sin la recepción de la blancura. Pero entre el estado de culpa y el estado de gracia existe un término medio, a saber, el estado de naturaleza pura [*naturae conditae*], en el cual, según algunos, el hombre ni tuvo la gracia ni la culpa. Luego la recepción de la gracia no es necesaria para la remisión de la culpa.

5. Más puede Dios reparando que el hombre corrompiendo. Pero el hombre desde el estado de naturaleza en que no tenía la gracia, pudo corromperse en estado de culpa. Luego Dios puede reducir al hombre desde el estado de culpa al estado de naturaleza sin la gracia.

6. El pecado, después de haber pasado al acto, se dice que permanece en cuanto al reato, según San Agustín en el libro *De nuptiis et concupiscentia*[14], en

---

[12] *In IV Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 3, qla. 1; *Summa Theologiae*, I-II, q. 113, a. 2.

[13] Cfr. San Agustín, *De nuptiis et concupiscentia*, I, c. 26 (PL 44, 430).

[14] Cfr. San Agustín, *De nuptiis et concupiscentia*, I, c. 26 (PL 44, 430).

cuanto que al acto del pecado ya pasado se le imputa la pena. Por tanto, de modo contrario, se dice que es remitido en cuanto que no se le imputa la pena, según lo del *Salmo* (31, 2): "Bienaventurado el hombre al que el Señor no le imputa el pecado". Ahora bien, imputar o no imputar supone algo sólo en Dios, que es el que imputa o el que no imputa. Luego para la remisión del pecado no se requiere la gracia en aquel a quien se remite el pecado.

7. Todo el que es totalmente causa de algo, puede construirlo o destruirlo totalmente, ya que cesando la operación de la causa, cesa el efecto. Pero el hombre es totalmente causa del pecado. Luego puede totalmente construir o destruir el pecado, y así, como se ve, el hombre no requiere de la gracia para la remisión del pecado.

8. Como el pecado está en el alma, sólo puede ejecutar la remisión de los pecados el que puede acceder al alma. Pero, según San Agustín[15], sólo Dios puede acceder al alma. Luego sólo Dios por sí mismo, sin la gracia, remite el pecado.

9. Si la gracia elimina la culpa, o bien es la gracia que está en el alma, o bien la que no está. Pero no es la gracia que no está en ella, porque lo que no está no hace nada. De modo semejante, tampoco es la gracia que está en ella, porque, como es un accidente, su ser es inherir. No obstante, cuando la gracia inhiere, la culpa ya no inhiere, y así, no se puede expulsar. Luego la gracia no se requiere para la remisión de la culpa.

10. La gracia y la culpa no pueden darse a la vez en el alma. Por tanto, si la gracia es infundida para la remisión de la culpa, es necesario que la culpa estuviese primeramente en el alma cuando no estaba la gracia. Por eso, cuando la culpa dejó de estar, es necesario que haya un instante en el que la culpa estaba. De modo semejante, cuando la gracia comienza a estar, es necesario que se dé un primer instante en el que ella inhiera. Pero esto requiere necesariamente dos instantes, ya que la gracia y la culpa no se dan simultáneamente, como queda dicho. No obstante, entre cualesquiera dos instantes existe un tiempo intermedio, como se prueba en *Physica*[16]. Luego habrá algún tiempo en el que el hombre no tendrá ni culpa ni gracia. Y así no es necesaria la gracia, como se ve, para la remisión de la culpa.

11. Dice San Agustín[17] que, puesto que Dios nos ama, por eso nos da sus dones, y no al revés. Por tanto, el don de la gracia presupone el amor divino. Pero este amor divino por el que Dios Padre ama a su Unigénito y a sus miembros, no es propio del hombre que está en culpa. Luego la remisión de la culpa prece-

---

15 Cfr. Pseudo-Agustín, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. 83 (PL 58, 999B).

16 Cfr. Aristóteles, *Physica*, VI, 1, 23l b 6.

17 Cfr. San Agustín, *Enchiridion*, c. 32 (PL 40, 248).

de a la gracia en el orden de la naturaleza, y así, la gracia no se requiere para la remisión de los pecados.

12. Por la circuncisión se remitía en la Antigua Ley el pecado original, como es claro por San Beda[18]. Pero la circuncisión no confería la gracia, ya que como una mínima gracia basta para resistir cualquier tentación, el hombre en el estado de la Ley Antigua tuvo con qué poder vencer la concupiscencia. Y así, la Ley Antigua no era ocasionalmente causa de muerte, como se dice en *Romanos* (7, 11). Y de este modo no fue necesaria tampoco la muerte de Cristo, ya que "si la justicia viene de la Ley, Cristo murió inútilmente", como se dice en *Gálatas* (2, 21). Pero esto es incongruente. Por tanto, parece inconveniente que la circuncisión confiriera la gracia. Luego la remisión de los pecados puede hacerse sin la gracia.

EN CONTRA

1. Sobre lo que se dice en *Salmo* (77, 39): "Se acordó que eran carne, espíritu que va y no vuelve", señala la *Glossa*[19]: "va al pecado por sí mismo y no vuelve del pecado por sí; por eso Dios convoca a los hombres mediante la gracia, ya que por sí mismos no pueden volver".

2. En *Romanos* (3, 24) se dice: "Justificados gratuitamente por su gracia", etc.

SOLUCIÓN

La remisión de los pecados de ningún modo se puede hacer sin la gracia santificante. Para mostrar esto hay que saber que como en el pecado hay dos cosas, a saber, la aversión y la conversión, entonces la remisión y retención del pecado no se refieren a la conversión sino más bien a la aversión, y a aquello que sigue a la aversión. Y por eso, cuando uno deja de tener la voluntad de pecar, no por eso mismo le es remitido el pecado, incluso si pasa a lo contrario con la voluntad. De ahí lo que dice San Agustín en el libro *De nuptiis et concupiscentia*[20]: "Si desistir del pecado fuera no tener pecados, bastaría lo que nos advierte la Escritura, 'hijo, pecaste, no lo hagas otra vez'. Pero no basta, sino que añade: 'Y reza por ellos, para que te sean perdonados'". Luego según esto, se dice que se remite el pecado cuando es sanada la aversión, y lo que sigue a ésta, como consecuencia del pecado cometido.

---

18 Cfr. San Beda el Venerable, *Homiliae genuinae*, I, hom. 10 (PL 94, 54B).

19 *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super Psalmus* 77 (PL 191, 736B).

20 Cfr. San Agustín, *De nuptiis et concupiscentia*, I, c. 26 (PL 44, 430).

Pero hay tres cosas que son concomitantes entre sí por parte de la aversión, por razón de las cuales no puede hacerse la remisión de los pecados sin la gracia, a saber, la aversión, la ofensa de Dios y el reato. Pues se entiende aversión respecto de un bien inconmutable que alguno pudiera tener con relación al cual se hizo impotente, pues de otro modo la aversión no sería culpable. Por tanto no puede la predicha aversión ser suprimida a menos que se haga la unión al bien inconmutable, respecto del cual el hombre se apartó por el pecado. No obstante, esta unión sólo se da mediante la gracia, por la cual Dios inhiere en las mentes y la mente se une al mismo Dios por el amor de caridad. De ahí que para sanar la antedicha aversión se requiere la infusión de la gracia y de la caridad, así como para curar la ceguera se requiere la restitución de la potencia visiva. También la ofensa, que se sigue del pecado, no se puede abolir sin la gracia, ya se tome la ofensa por parte del hombre, en cuanto que el hombre pecando ofende a Dios, ya se tome por parte de Dios según que es ofendido por el pecador, como dice el *Salmo* (5, 7): "Odiaste a todos los que obran la iniquidad". Pues todo el que subordina una realidad más digna a otra menos digna, le hace injuria, y tanto más cuanto más digna sea la realidad. No obstante, todo el que pone su fin en la realidad temporal –lo cual hace todo el que peca mortalmente–, por esto mismo, en cuanto a su afecto, pone por delante del Creador a la criatura –amando más a ésta que al Creador–. Pero el fin es lo que máximamente se ama. Luego como Dios excede infinitamente a la criatura, pecará mortalmente contra Dios el que comete una ofensa que es infinita por parte de la dignidad del que ha sido injuriado por el pecado, pues es despreciado Dios y su precepto. De ahí que para abolir esta ofensa no bastan las fuerzas humanas, sino que se requiere el valor de la gracia divina. También el mismo Dios se dice ofendido contra el pecador o que lo odia, no con el odio que se opone al amor con que ama todas las cosas, pues así "no odia nada de lo que ha hecho", como se dice en *Sabiduría* (11, 25), sino con el odio que se opone al amor con que ama a los santos, preparándoles los bienes eternos. Sin embargo, el efecto de este amor es el don de la gracia santificante, como se dijo en la cuestión de la gracia[21]. Por lo cual la ofensa por la que el hombre ofende a Dios, sólo se quita por el que da la gracia. También el reato del pecado no sólo es la vinculación a la pena sensible, sino sobre todo a la pena de daño, que es la carencia de la gloria. Por lo que el reato no se remite mientras no se da al hombre aquello por lo que pueda llegar a la gloria. Mas esto es la gracia, y, por esto, sin la gracia no puede hacerse la remisión de los pecados.

---

[21] Cfr. *supra*, q. 27.

RESPUESTAS

1. El mismo pecado es cierta destrucción de la gracia, pero su remisión es la construcción de ésta. Luego es más fácil incurrir en pecado que salir de él.

2. Los pecados tienen contrariedad por parte de la conversión, a la cual no se refiere la remisión de los pecados, como se ha dicho. Pero tienen conveniencia por parte de la aversión y de lo que se deriva de ella. Por lo cual, nada impide que los reatos de los actos contrarios precedentes permanezcan a la vez en el alma. Pues el que cambia de la avaricia a la prodigalidad no deja de tener el reato de la avaricia, sino sólo el acto o el hábito.

3. Los pecados, aunque sean contrarios por parte de la conversión, no es necesario que las aversiones o los reatos que permanecen sean contrarios, ya que son efectos de la conversión por accidente, pues ocurren más alla de la intención del que actúa. Pero de la contrariedad de las causas se sigue la contrariedad de los efectos que son por sí y no por accidente. Por lo cual también, de los actos contrarios se siguen disposiciones y hábitos contrarios; pues de este tipo son los efectos de los actos del pecado según su especie.

4. Supuesta la opinión de que Adán no tuviera ni gracia ni culpa en algún tiempo –aunque esto algunos no lo conceden–, hay que decir que nada impide que algunos contrarios sean mediatos respecto de algún sujeto, tomado de modo absoluto, que son inmediatos por algún tiempo determinado; así el ciego y el vidente son mediatos en el perro, pero no después del noveno día. De modo semejante la gracia y la culpa también se comparan como contrarios mediatos en el hombre con respecto al estado de naturaleza. Pero después de aquel tiempo en que Adán recibió la gracia o pudo recibirla, de forma que pasara a todos los descendientes, ninguno carece de gracia, a no ser por la culpa actual u original.

5. Aunque Adán no tuviera la gracia en el estado de naturaleza [*in statu suae conditionis*], como piensan algunos, sin embargo, ellos mismos mantienen que había recibido la gracia antes de la caída. Por lo cual, cayó del estado de gracia, y no sólo del estado de naturaleza. Sin embargo, si hubiera caído sólo del estado de naturaleza, requeriría el don de la divina gracia para la expiación de la ofensa infinita.

6. Como el amor de Dios con el que nos ama, deja consiguientemente en nosotros algún efecto, a saber, la gracia –por la que nos hacemos dignos de la vida eterna, para la cual nos ama–, así, el mismo hecho de no imputarnos Dios a nosotros nuestros delitos deja como consecuencia en nosotros algo por lo que somos dignos de ser absueltos del antedicho reato, y esto es la gracia.

7. El pecador es causa por sí mismo del pecado en cuanto a la conversión. Pero en cuanto a la aversión y a las cosas que le siguen es causa accidental, pues no son intentadas. Pues éstas no pueden tener causa por sí mismas, ya que su

razón de mal está en el pecado, pues el mal no tiene causa, según Dionisio[22] en *De divinis nominibus*. Mas podría decirse y de mejor modo, que el pecador es causa del pecado en cuanto a su realización [*ad fieri*], pero no es causa de la permanencia de aquellas cosas que quedan del pecado. Es más, la causa de estas cosas es en parte la justicia divina, por la cual justamente es ordenado que el que no quiso estar en gracia cuando podía, no pueda estarlo cuando quiera; en parte es también por el defecto de las fuerzas naturales, que no bastan para la expiación, por las razones ya dichas. Como el hombre cuando se arroja a la fosa es causa de su caída en ella, pero la permanencia que se sigue es debida a la naturaleza; por ello, no puede salir de la fosa como pudo arrojarse a ella, y algo similar ocurre en este caso.

8. Realizar la remisión de la culpa se entiende de dos maneras: de modo efectivo y de modo formal, como blanquear corresponde efectivamente al pintor, y formalmente a la blancura. Así pues, la gracia no es un medio en la remisión de la culpa como operando efectivamente, sino sólo formalmente. No obstante, al decir que sólo Dios penetra en el alma, no se excluyen las cualidades del alma –tanto naturales como gratuitas–, pues el alma es informada por ellas. Más bien se excluyen otras sustancias subsistentes, que no pueden estar dentro del alma como está Dios, quien está más íntimamente en el alma que las formas predichas, porque Dios está en el mismo ser del alma como causándolo y conservándolo, mientras que las formas o cualidades predichas no lo alcanzan, sino que están como rodeando la esencia del alma.

9. La gracia, que está e inhiere en el alma, rechaza la culpa, no la culpa que es, sino la que no es, aunque antes era; pues no rechaza la culpa por modo de causa eficiente, ya que así sería necesario que actuara sobre la culpa existente para su expulsión, como el fuego actúa en el aire existente para corromperlo. Más bien rechaza la culpa formalmente, pues por lo mismo que informa al sujeto, se sigue que la culpa no existe en ese sujeto, como es claro en la salud y la enfermedad.

10. Para esta objeción y sus semejantes hay múltiples respuestas. La primera es que el instante, aunque es uno en la realidad, es plural según la razón, en cuanto es principio del futuro y fin del pasado. Y así nada impide que juntamente en el mismo instante estén la culpa y la gracia en el alma, pero de manera que la culpa esté en aquel instante como fin del pasado, y la gracia como principio del futuro. Pero esto no puede mantenerse, pues ser principio del futuro y fin del pasado dice diversa relación al instante, por el hecho de que su sustancia no se multiplica, sino que permanece una. Y así, según la realidad, se sigue que la culpa y la gracia están en el alma en el mismo tiempo indivisible, pues se denomina 'instante' a lo indivisible del tiempo, pero esto es ser simultáneamente, y

---

[22] Cfr. Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4, §30 (PG 3, 732A; Dion. 300).

así se sigue que los contrarios inhieren a la vez. Y además, según el Filósofo en *Physica*[23], cuando algo al moverse usa de un signo como si fueran dos, es necesario intercalar un descanso intermedio, por lo cual prueba que los movimientos reflejos no son continuos. Por lo cual también de modo parecido, si uno usa de un instante como si fueran dos, es necesario que entienda algún medio, y así el alma estaría en algún momento sin culpa y sin gracia, lo cual es inconveniente.

Y por esto otros dicen que como entre dos puntos de una misma línea cabe una línea intermedia, pero no entre dos puntos de dos líneas tangentes entre sí, entonces no es preciso que, entre el instante que es el último del tiempo en el que estaba la culpa y el instante que es el primer tiempo en el que está la gracia, haya un tiempo intermedio, pues son instantes de tiempos diversos. Pero tampoco esto se puede mantener, pues la línea, por ser una medida intrínseca, se divide según la distinción de las cosas; pero el tiempo es una medida extrínseca, y es uno respecto de todas las cosas que están en el tiempo, pues el ser de la culpa y el de la gracia no se miden por tiempos distintos, a no ser que lo digamos de otro tiempo, es decir, de otra parte del mismo tiempo continuo. Y por esto, es necesario que entre dos instantes cualesquiera, respecto de las cosas que se designen, se dé un tiempo intermedio. Además, los dos puntos de las líneas tangentes, señaladas en cuerpos localizados, se unen en un punto designado en la línea exterior del cuerpo localizado, ya que son contiguos aquellos cuerpos cuyos últimos puntos están juntos. Por lo cual, dado que de cosas diversas hay tiempos diversos no continuos, aunque casi contiguos, sin embargo es necesario que un solo instante indivisible, en el tiempo que mide exteriormente, corresponda a los términos de esos tiempos, y así vuelve el inconveniente predicho, que la culpa y la gracia fueran simultáneas.

Y por eso, otros dicen que las mutaciones espirituales de este estilo no se miden por el tiempo –que es el número del movimiento del cielo–, por el hecho de que el alma y cualquier sustancia espiritual está por encima del tiempo; sino que tienen un tiempo propio, en cuanto que en ellas se encuentra un antes y un después. Sin embargo, ese tiempo no es continuo, ya que la continuidad del tiempo, según el Filósofo en *Physica*[24], sigue a la continuidad del movimiento, pero las afecciones del alma no son continuas. No obstante esto no tiene lugar en nuestro propósito, pues por el tiempo se mensuran no sólo las cosas que de suyo son en el tiempo –que es el movimiento del cielo–, sino también aquellas cosas que dicen accidentalmente orden al movimiento del cielo, en cuanto que se siguen de algunas cosas que de suyo dicen orden al tiempo predicho. Y así es en la justificación del impío, que se sigue de algunos pensamientos, locuciones

---

[23] Cfr. Aristóteles, *Physica*, VIII, 8, 262 a 12-b 8.

[24] Cfr. Aristóteles, *Physica*, IV, 11, 219 a 12.

y otros movimientos de este estilo, que por sí se mensuran por el tiempo del movimiento del cielo.

Y por esto hay que decir otra cosa: no debe ponerse un último instante en el que el pecador tuvo la culpa, sino un último tiempo. No obstante, ocurre que hay que poner un primer instante en el cual se tiene la gracia, y ese instante es, sin duda, el término de aquel tiempo en el cual se tuvo la culpa. Pero entre el tiempo y el término del tiempo no cabe nada intermedio, por lo cual tampoco conviene poner algún tiempo o instante en el que alguien no tuviera ni culpa ni gracia. Pero esto es claro, pues la infusión de la gracia, como se da en un instante, es el término de cierto movimiento continuo, como sucede en la meditación por la que el afecto se dispone a la recepción de la gracia; y el término de ese mismo movimiento es la remisión de la culpa, ya que aquello por lo que se remite la culpa es por lo que se infunde la gracia. Por tanto, en aquel instante es primero el término de la remisión de la culpa –a saber, no tener culpa–, y de la infusión de la gracia –a saber, tener la gracia–. En todo el tiempo precedente que se termina en ese instante –con el que se mensuraba el movimiento de la predicha meditación–, estuvo el pecador con la culpa y sin tener la gracia, a no ser sólo en el último instante, como queda dicho. Pero antes del último instante de ese tiempo no se puede tomar algo inmediatamente próximo, ya que cualquier instante que se tome, distinto del último, entre ese mismo y el último habrá infinitos instantes intermedios. Y así es claro que no se debe aceptar el último instante en el que el justificado esté teniendo la culpa y no teniendo la gracia. Sin embargo, se debe aceptar un primer instante en el cual tiene la gracia y no tiene la culpa. Y esta solución puede tomarse de las palabras del Filósofo en *Physica*[25].

11. Dios, por su amor, del mismo modo que causa en nosotros el don de la gracia, así causa también la remisión de la culpa. Por lo cual no es necesario que la remisión de la culpa preceda a la gracia. Sin embargo, eso se seguiría si la remisión de la culpa precediera al amor de Dios y no se siguiese de ese amor.

12. Los sacramentos significando causan, pues causan lo que figuran. Y como la circuncisión tiene la significación de suprimir, por eso su eficacia se ordenaba directamente a la supresión de la culpa original, pero de modo consecuente a la gracia: bien si por la virtud de las circunstancias la gracia se daba al modo como se da por la virtud del bautismo –según dicen algunos–; bien si se daba por Dios concomitantemente con la circuncisión; y así, la remisión de la culpa no se hacía sin la gracia. Sin embargo, aquella gracia no reprimía la concupiscencia tan perfectamente como la gracia bautismal, por lo cual era más difícil resistir a la concupiscencia para el circunciso que para el bautizado. Y con ocasión de esto, se decía que la Ley Antigua mataba ocasionalmente, aun-

---

[25] Cfr. Aristóteles, *Physica*, VIII, 8, 262 a 12-b 8.

que la circuncisión no estaba contenida dentro de los sacramentos de la ley de Moisés, pues "no es de Moisés, sino de los padres", como se dice en *Juan* (7, 22). Y así, si en la circuncisión se daba alguna gracia, esto no contraría la afirmación de que la Ley Antigua no justificaba.

ARTÍCULO 3

Si para la justificación del impío se requiere el libre albedrío[26]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Aquello que no puede competer a los que no tienen uso del libre albedrío no requiere el uso del libre albedrío. Pero la justificación compete a los niños aun sin tener el uso del libre albedrío, quienes son justificados por el bautismo. Luego la justificación del impío no requiere el uso del libre albedrío.

2. Mas podría decirse que es un caso especial en los niños, quienes sólo tienen el pecado que ha sido contraído por otros, pero esto no tiene lugar en los adultos, que tienen pecados propios. Pero en contra, San Agustín dice en *Confessiones*[27] que cuando cierto amigo suyo "se encontraba con mucha fiebre, estuvo mucho tiempo sin sentido con un sudor mortal, y, como no hubiera esperanzas, se le bautizó sin saberlo. Yo no me preocupaba, presumiendo que el alma retenía aquello que de mí había recibido, y no lo que se hacía en el cuerpo de aquel inconsciente. Mas sucedía otra cosa muy distinta, pues fue creado de nuevo [*recreatus*]". Pero la recreación se hace por la gracia justificante. Luego la gracia que justifica se concede algunas veces al adulto sin el movimiento del libre albedrío.

3. Mas podría decirse que esto sólo tiene lugar cuando el hombre es justificado por el sacramento. Pero en contra, está el hecho de que Dios no ha vinculado su poder a los sacramentos. Luego como la justificación es obra divina, dependiendo de su poder, parece que también un adulto, sin sacramentos, puede ser justificado al margen del movimiento del libre albedrío.

---

[26] *In II Sententiarum*, d. 27, a. 2, ad7; *In IV Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 3, qla. 2; *Summa Theologiae*, I-II, q. 113, a. 3.

[27] Cfr. San Agustín, *Confessiones*, IV, c. 4 (PL 32, 696).

4. El hombre puede encontrarse en una situación en la cual es adulto y no tiene pecado actual, sino sólo el original, pues en el primer instante en que uno es adulto, si no está bautizado, todavía está sometido al pecado original, y, sin embargo, no tiene todavía ningún pecado actual, ya que aún no cometió ninguna trasgresión por lo que pueda ser tenido como reo de pecado. Tampoco es reo de omisión, porque los preceptos afirmativos no obligan siempre, por lo que no es necesario que el hombre inmediatamente en el primer instante en que es adulto observe los preceptos afirmativos. Así pues, el adulto puede tener el pecado original sin ningún pecado actual, como parece. Luego si ésta es la causa por la que el niño puede ser justificado sin el movimiento del libre albedrío, parece que la misma razón se da en el caso del adulto.

5. Siempre que algo es común a varios, es necesario que convenga a todos según una causa común. Pero ser justificados conviene a los niños y a los adultos. Luego como sólo la gracia es la causa de la justificación en los niños, parece que también ella, sin el uso del libre albedrío, basta para la justificación en los adultos.

6. Como la justicia es un don de Dios, así también la sabiduría. Pero Salomón recibió la sabiduría durmiendo, como se lee en *3 Reyes* (3, 5). Luego por la misma razón, el hombre también puede recibir la gracia santificante durante el sueño, y sin el uso del libre albedrío.

7. Mas podría decirse que Salomón recibió durmiendo la sabiduría por el mérito de la voluntad precedente. Pero en contra, así como en las cosas buenas se requiere la voluntad, también en las malas, porque el pecado sólo puede ser voluntario. Pero la voluntad que precede al sueño no hace que lo que se hace durante el sueño sea pecado. Luego tampoco contribuye a que se perciba en el sueño algún don divino.

8. Al igual que en quien duerme el uso del libre albedrío está coartado, también en el enfermo. Pero el enfermo es justificado sin el uso del libre albedrío, como es claro por la autoridad aducida de San Agustín[28]. Luego también el que duerme.

9. Dios es más poderoso que todo agente creado. Pero el sol material difunde su luz en el aire, sin que preceda en el aire ninguna preparación. Luego con mayor razón Dios infunde la luz de la gracia en el alma y sin que sea precisa una preparación hecha por el acto del libre albedrío.

10. Como el bien es comunicativo de sí mismo, según Dionisio[29], Dios, que es sumamente bueno, se comunica máximamente. Pero esto sólo tendría lugar si se comunicase no sólo al que se prepara, sino también al que no se prepara.

---

[28] Cfr. San Agustín, *Confessiones*, IV, c. 4 (PL 32, 696).

[29] Cfr. Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, c. 4 § 4 (PG 3, 700A; Dion. 168).

Luego en la justificación del impío no se requiere el uso del libre albedrío como preparación por parte del hombre.

11. San Agustín[30] dice en *De Genesi ad litteram* que Dios obra la justicia en el hombre como el sol obra la luz en el aire, la cual desaparece cuando falta el influjo del sol; no como el artesano que hace un arca, sobre la que, una vez ya hecha, no actúa. Pero el sol actúa en el aire del mismo modo al principio de iluminarlo que cuando sigue iluminándolo. Por tanto, también Dios obra la justicia en el hombre del mismo modo al principio de la justificación, y cuando la justicia se conserva en él. Pero la justicia se conserva en el hombre cesando el uso del libre albedrío, como es patente en el que duerme. Luego el hombre puede ser justificado desde el principio sin ningún movimiento del libre albedrío.

12. La disposición que se requiere necesariamente para la introducción de alguna forma se comporta de tal modo que sin ella la forma no puede permanecer, como es claro en el calor y la forma del fuego. Pero la justicia puede permanecer sin el uso del libre albedrío, como en el que duerme. Luego el uso del libre albedrío no es una disposición que se requiera por necesidad para la infusión de la gracia.

13. Aquello que es primero por naturaleza y que puede existir y no existir sin lo posterior, no necesita de lo posterior para que sea sacado a la existencia, como es claro con la gravedad y la caída de los cuerpos, pues la gravedad puede existir sin que haya caída, a saber, cuando el cuerpo grave es obstaculizado para su movimiento. Pero la gracia es anterior por naturaleza al uso del libre albedrío, sin el cual puede existir y no existir, pues es su principio formal, como la gravedad lo es del movimiento natural. Luego la gracia puede ser infundida sin el uso del libre albedrío.

14. El cuerpo enfermo introduce la culpa original en el alma sin uso del libre albedrío. Luego con mayor razón, Dios, que es poderosísimo, no requiere el uso del libre albedrío para infundir la gracia.

15. Dios está más inclinado a tener misericordia que a condenar, como dice la *Glossa*[31] al inicio de *Jeremías*. Pero Dios castiga a los niños que, sin tener uso del libre albedrío, mueren sin el bautismo. Luego tendrá mucha más misericordia infundiendo la gracia.

16. La disposición a la forma, que es exigida en el que recibe la forma, no viene del mismo recipiente, sino de otro; como el calor que precede en el leño como disposición a la forma del fuego no proviene del mismo leño. Pero el uso del libre albedrío es del hombre que va a ser justificado. Luego no se requiere como disposición para tener la gracia.

---

30 Cfr. San Agustín, *De Genesi ad litteram*, VIII, c. 12 (PL 34, 383).

31 *Glossa ordinaria super Jeremías*.

17. La justificación es por la infusión de la gracia y de las virtudes. Pero según San Agustín[32], sólo Dios obra la virtud en nosotros sin nosotros. Luego, de cara a la justificación, no se requiere nuestra actuación, que se da por el uso del libre albedrío.

18. Según el Apóstol en *Romanos* (4, 4), "al que trabaja, el salario no se le imputa como gracia, sino como deuda". Pero el uso del libre albedrío es cierto trabajo. Luego si el uso del libre albedrío se requiere para la justificación, la justificación no será por gracia sino por débito, lo cual es herético.

19. Más remoto está de la gracia aquel que obra contra la gracia que aquel que apenas no actúa. Pero Dios alguna vez da la gracia al que por el libre albedrío actúa contra la gracia, como es claro en San Pablo, según *Hechos* (9, 5), a quien se dijo: "Duro es para ti dar patadas contra el aguijón". Luego con más razón se puede infundir la gracia a alguien sin el uso del libre albedrío.

20. El agente de virtud infinita no requiere alguna disposición en el paciente, pues cuanto más poderoso es el agente completa su efecto con menor disposición preexistente. Pero Dios es el agente de virtud infinita, en tanto que no requiere materia preexistente, sino que obra de la nada. Luego mucho menos requiere la disposición, y así, en la justificación del impío, que es obra divina, no se requiere el uso del libre albedrío como disposición por parte del hombre.

EN CONTRA

1. Sobre aquello de *1 Reyes* (3, 5): "pide lo que quieras y te lo daré", comenta la *Glossa*[33]: "La gracia de Dios requiere el libre albedrío". Pero la justificación se hace por la gracia de Dios, como consta por *Romanos* (3, 24). Luego para la justificación se requiere el uso del libre albedrío.

2. San Bernardo[34] dice que la justificación "no puede darse sin el consentimiento del libre albedrío del que la recibe, y tampoco sin la gracia del que la da". Pero el consentimiento del que la recibe es el acto del libre albedrío. Luego sin el uso del libre albedrío el hombre no puede ser justificado.

3. Para la recepción de la forma se requiere alguna disposición en el que la recibe, pues no se recibe cualquier forma en cualquier receptor. Pero el acto del libre albedrío se comporta como disposición para la gracia. Luego para la recepción de la gracia justificante se requiere el uso del libre albedrío.

4. En la justificación del impío se contrae cierto matrimonio espiritual del hombre con Dios, según *Oseas* (2, 19): "Te desposaré conmigo en la justicia".

---

[32] Cfr. Pedro Lombardo, *Sententiae*, II, d. 27, c. 5.

[33] *Glossa interlineal*.

[34] Cfr. San Bernado, *De gratia et libero arbitrio*, c. 1 (PL 182, 1002B).

Pero en el matrimonio carnal se requiere el mutuo consentimiento. Luego mucho más en la justificación del impío, y entonces allí se requiere el uso del libre albedrío.

5. La justificación del impío no se hace sin la caridad, porque, como se dice en *Proverbios* (10, 12), "la caridad cubre todos los pecados". Pero la caridad, como es cierta amistad, exige el amor mutuo; pues es una amistad con correspondencia, como es claro por el Filósofo en *Ethica*[35]. Pero el amor mutuo requiere en cada uno el uso del libre albedrío. Luego la justificación no puede existir sin el uso del libre albedrío.

SOLUCIÓN

Nadie que tenga uso del libre albedrío puede ser justificado sin el uso del libre albedrío, que se da en el instante mismo de su justificación. Pero en aquellos que no tienen dominio de su voluntad, como los niños, esto no es requerido para la justificación. Pueden asignarse tres argumentos para ello.

El primero se toma de la relación del agente y el paciente entre sí. Pues es claro en las cosas corporales que la acción no se lleva a término sin algún contacto, por el cual o sólo el agente toca al paciente –cuando el paciente no puede por naturaleza alcanzar al agente, como cuando los cuerpos superiores actúan en los inferiores tocándolos sin ser tocados por éstos–; o se tocan mutuamente el agente y el paciente –cuando ambos tienen por naturaleza tocar y ser tocados, como ocurre cuando el fuego actúa en el agua y viceversa–. Por lo cual también en las cosas espirituales, cuando hay aptitud natural para ese mutuo contacto, la acción no se completa sin que se dé contacto mutuo; en otro caso, basta que el agente toque al paciente. Pero el mismo Dios, que justifica al impío, toca el alma causando en ella la gracia. Por eso el *Salmo* (143, 5), dice: "tocas los montes", y la *Glossa*[36] añade: "de tu gracia". Pero la mente humana en cierto modo toca a Dios conociéndolo y amándolo. Por lo cual también en los adultos, que pueden conocer y amar a Dios, se requiere algún uso del libre albedrío, con el cual conozcan y amen a Dios; y ésta es la conversión a Dios, de la que habla *Zacarías* (1, 3): "Convertíos a mí y yo me convertiré a vosotros". Pero los niños carentes del uso del libre albedrío no pueden conocer y amar a Dios, por lo cual en ellos basta para la justificación que sean tocados por Él mediante la infusión de la gracia.

---

[35] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VIII, 2, 1155 b 27.

[36] *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super Psalmus* 143 (PL 191, 1256 D) y *Glossa interlineal* (PL 37, 1865).

El segundo argumento se toma de la misma razón de la justificación. Pues la justicia, según San Anselmo en *De veritate*[37], es "la rectitud de la voluntad conservada por causa de sí misma". Por eso la justificación es cierta inmutación de la voluntad. Pero la voluntad se toma tanto por la misma potencia como por el acto de la potencia. Con todo, el acto de la potencia de la voluntad sólo puede ser inmutado cooperando ella misma, pues si no fuese por ella misma, no sería su acto. Pero la misma potencia de la voluntad, al igual que ha sido hecha sin su cooperación, así también puede ser inmutada sin su cooperación. Sin embargo, en los adultos se requiere la inmutación del acto de la voluntad para la justificación, pues están desordenadamente dirigidos a algo mediante el acto de la voluntad, dirección que, ciertamente, sólo puede ser inmutada por un acto contrario de la voluntad, y por eso para la justificación de los adultos se requiere el acto del libre albedrío. Ahora bien, los niños, que no tienen dirigida la voluntad a algo mediante un acto de la voluntad propia, sino que tienen sólo la potencia de la voluntad destituida culpablemente de la justicia original, pueden ser justificados sin el movimiento de la voluntad propia.

El tercer argumento se toma de la semejanza de la operación divina en las cosas corporales. Pues Dios, produciendo algún efecto, que también lo puede producir la naturaleza, lo produce según una misma disposición como también lo hace la naturaleza. Así, si Dios sana a alguno milagrosamente, causará en él la salud con la adecuación de los humores con la que también sana la naturaleza al realizar la curación en alguien, según afirma el Filósofo en *Physica*[38]: si la naturaleza hiciera una obra de arte, la haría de igual modo que lo hace el arte, y al revés. Pero el hombre puede tener cierta justicia de las cosas naturales de dos modos. El primero, como natural e innato, según que algunos están inclinados a las obras de la justicia por la misma naturaleza. El segundo, como adquirido. Así pues, la justicia adquirida por las obras es semejante a la justicia infusa, por la cual son justificados los adultos. Por lo cual, así como en la justicia política adquirida se requiere el acto de la voluntad con el que uno ama la justicia, así también en los adultos la justificación no se cumple sin el uso del libre albedrío. Pero la justicia infusa, por la cual son justificados los niños, es semejante a la aptitud natural hacia la justicia, que también se encuentra en los niños, y para ninguna de ellas se requiere el uso del libre albedrío.

RESPUESTAS

1. Ya que los niños no tienen de donde puedan ser dirigidos a la causa que justifica, esa misma causa que justifica –a saber, la pasión de Cristo– les es aplicada por el sacramento del bautismo, y por eso son justificados.

---

37 Cfr. San Anselmo, *De veritate*, c. 12 (PL 58, 482B).

38 Cfr. Aristóteles, *Physica*, II, 8, 199 b 28.

2. Sobre el adulto que no tiene dominio de su mente hay que distinguir: si nunca tuvo uso de su razón, el juicio que se haga sobre él es el mismo que el que se hace sobre los niños. Pero si alguna vez tuvo juicio de razón, o si en el tiempo que tuvo uso de razón deseó el bautismo, o si en el tiempo de amencia fue bautizado sin darse cuenta, o incluso resistiéndose a ello, se sigue el efecto del bautismo por la voluntad precedente. Y así, principalmente cuando después del bautismo recupera el uso del libre albedrío y le agrada lo realizado –caso del que habla San Agustín– entonces lo que hace en contra no se le imputa, pues no actúa por la voluntad, sino que obra por la fantasía. Pero, si cuando era dueño de su razón no deseó el bautismo, no se le administrará el bautismo, al no sentirlo rechazarlo, sea cual sea el peligro de muerte, pues debe ser juzgado según el último instante en que fue dueño de su razón. Y si en este caso se le administra el bautismo, no recibe ni el sacramento ni el efecto del sacramento, aunque por la invocación de la Trinidad y la santificación del agua pueda milagrosamente quedar en él alguna disposición para que, cuando recupere el uso del libre albedrío, más fácilmente se incline al bien.

3. Dios infunde también la gracia a algunos niños sin el sacramento, como es claro en los santificados en el útero. De modo semejante se podría conferir la gracia a algún adulto que no tuviera uso de razón, sin administrar el sacramento, del mismo modo que la confiere con el sacramento.

4. La situación de que algún adulto tenga el pecado original sin el actual es juzgada por algunos como imposible. Pues cuando comienza a ser adulto, si hace lo que puede de su parte, se le dará la gracia, por la cual será inmune respecto del pecado original; y si no lo hace, será reo del pecado de omisión. Y dado que uno está obligado a evitar el pecado, y esto no lo puede hacer sin proponerse a sí mismo el fin debido, entonces todos están obligado, al llegar el primer momento en que son dueños de su mente, a dirigirse a Dios y establecer en Él su fin. Y por esto se disponen a la gracia. Y además, San Agustín[39] dice que la concupiscencia del pecado original hace al niño apto para desearla, pero al adulto para desearla en acto, pues no es fácil que acontezca que alguien, contaminado del pecado original, no se someta a la concupiscencia del pecado por el consentimiento al pecado.

5. La justificación inhiere en el niño y en el adulto según una causa común, a saber, por la gracia, la cual, sin embargo, es recibida en el niño y el adulto de diversa manera, según la diversa condición de cada uno, pues todo lo que se recibe en algo se encuentra en él al modo del recipiente. Y de ahí que en el adulto se reciba la gracia con el uso del libre albedrío, pero no en el niño.

6. A esto se puede responder de tres maneras. La primera, diciendo que aquel sueño en el que a Salomón le fue infundida la sabiduría, no fue un sueño natu-

---

[39] Cfr. San Agustín, *De peccatorum meritis et remissione*, II, c. 4 (PL 44, 152).

ral, sino sueño de profecía, del cual se trata en *Números* (12, 6): "Si hubiera algún profeta del Señor entre vosotros, le hablaré por el sueño o en visión". Pero en este sueño no está coartado el uso del libre albedrío. De una segunda manera, se puede decir que, como para la infusión de la justicia se requiere que la voluntad, que es su sujeto, se dirija a Dios, así, en la infusión de la sabiduría se requiere que el entendimiento se dirija a Dios. Pero en el sueño el entendimiento puede dirigirse a Dios, pero no el libre albedrío o la voluntad. La razón de esto es porque al entendimiento pertenecen las dos cosas, a saber, percibir y juzgar sobre las cosas percibidas. Pero al entendimiento, cuando duerme, no se le impide recibir algo, bien provenga de lo que antes consideró –como cuando el hombre hace silogismos al dormir–, o bien por iluminación de una sustancia superior, y para percibir ésta el entendimiento de quien duerme es incluso más capaz por la situación de quietud de los actos de los sentidos, y principalmente por la quietud de las imágenes sensibles. Por lo cual se dice en *Job* (33, 15-16): "Por el sueño, en una visión nocturna, cuando el sopor suele apoderarse de los hombres y duermen en su lecho, entonces abre los oídos de los varones e instruyéndolos les enseña la disciplina". Y ésta es la causa principal por la que en los sueños se prevén las cosas futuras. Pero no puede darse en el que duerme el perfecto juicio del entendimiento, porque en ese momento el sentido –que es el primer principio de nuestro conocimiento– está coartado, pues el juicio se hace por la resolución a los principios. Por lo cual, de todas las cosas conviene que juzguemos según lo que recibimos de los sentidos, como se dice en *De caelo et mundo*[40]. Pero el uso del libre albedrío sigue al juicio de la razón, y por eso el uso del libre albedrío, por el que la voluntad se dirige a Dios, no puede ser suficiente en el que duerme, porque, aunque exista algún movimiento de la voluntad, sigue más a la fantasía que al juicio completo de la razón. Y por esto el hombre durmiendo puede recibir la sabiduría, pero no la justicia. De una tercera manera, se puede decir que el entendimiento es forzado a asentir por lo inteligible, pero la voluntad no puede ser obligada por lo apetecible. Y por esto, sin el uso del libre albedrío puede ser infundida la sabiduría –que es la rectitud del entendimiento–, pero no la justicia –que es la rectitud de la voluntad–.

7. El movimiento del libre albedrío, que precede en quien está despierto, no puede hacer que el acto del que duerme sea meritorio o demeritorio considerado en sí mismo. Pero puede hacer que tenga alguna razón de bondad o de malicia, en cuanto que la virtud del acto del que está despierto, permanece en las obras de los que duermen, como la virtud de la causa permanece en el efecto. Y por eso es que los virtuosos descubren durmiendo mejores teoremas que otros no virtuosos, como se dice en *Ethica*[41]. Y por esto es que también la polución noc-

---

[40] Cfr. Aristóteles, *De caelo et mundo*, III, 7, 306 a 14.

[41] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 13, 1102 b 9.

turna se considera a veces culpable. Y así también Salomón pudo disponerse en la vigilia para recibir la sabiduría mientras dormía.

8. El sacramento del bautismo no se ha de administrar al enfermo cuando no es dueño de su mente, incluso si antes ha tenido deseo de recibirlo, a no ser cuando se tema el peligro de muerte, el cual, sin duda, no se teme en el que duerme. Luego en cuanto a esto no hay semejanza, aunque la haya en otros aspectos.

9. De acuerdo con la naturaleza de su especie, el aire está en la última disposición para recibir la luz en razón de su diafanidad, y por esto, ante la presencia del que ilumina, queda iluminado al instante. Y no requiere ninguna otra preparación, sino tal vez la remoción de lo que lo impide. Pero la mente intelectual no está en la última disposición para la recepción de la justicia, a no ser que esté queriendo en acto, ya que la potencia se perfecciona por el acto, por el cual también es determinada al otro de los opuestos, pues de suyo está en potencia para ambos; así como la materia está en potencia para muchas formas, y es apta mediante su disposición a una forma más que a la otra.

10. Dios, por su infinita bondad, se comunica a sí mismo a las criaturas mediante alguna semejanza de su bondad, que les da por el hecho mismo de que comunica de un modo óptimo su bondad. A este modo pertenece el que conceda sus dones ordenadamente según su sabiduría, esto es, a cada uno según su condición. Y de aquí que se requiera alguna disposición o preparación por parte de aquellos a los que Dios da sus dones. O bien podría decirse que esa objeción procede de la preparación que precede al tiempo de la infusión de la gracia, sin la cual Dios concede a veces la gracia, obrando repentinamente en alguien algún movimiento de contrición e infundiendo la gracia; ya que, como dice el *Eclesiástico* (11, 23): "Es fácil a los ojos de Dios rendir honor rápidamente al pobre". Sin embargo, por esto no se excluye el uso del libre albedrío, que se da en el mismo instante en el que se infunde la gracia. Pues en esto, la comunicación de la bondad divina que hace al mismo tiempo en el hombre el hábito y el acto de la justicia se muestra de modo más perfecto a que si sólo se hiciera el hábito.

11. Como el sol es la causa de la luz no sólo en cuanto al ser, sino también en cuanto al hacerse, así también Dios es causa de la gracia tanto en cuanto al ser como en cuanto al hacerse. Pero es necesario que el hacerse de una realidad comporte cierta mutación, lo cual no es preciso para el ser de la misma; como cuando se hace la luz en el aire se requiere que el aire se comporte con respecto al sol de una manera distinta que antes; lo cual se hace por el movimiento del sol, sin su movimiento, estando el sol siempre presente, podría darse la conservación de la luz en el aire. Y de modo semejante para el hacerse de la misma gracia se requiere que la voluntad se comporte con respecto a Dios de un modo distinto a como lo hacía antes, para lo cual se exige la inmutación de la voluntad. Esto no se da en los adultos sin el uso del libre albedrío, como se ha dicho.

12. Es precisa una disposición para el hacerse de una cosa que no se requiere para el ser de la misma, como es claro principalmente en la generación de los animales y de las plantas. Por eso nada impide que, cesando tales disposiciones, después de que la cosa ya está hecha, se conserve esa cosa en su ser. Y así, cesando el movimiento del libre albedrío, que era necesario para la justificación, puede permanecer la justicia de manera habitual.

13. Nada impide que algo que naturalmente es primero sólo pueda hacerse con lo que es posterior, y que, sin embargo, pueda existir sin lo posterior; como el alma, que, siendo la causa formal, eficiente y final del cuerpo, como se dice en *De anima*[42], es naturalmente primero que el cuerpo, y puede ser sin el cuerpo, aunque, según el orden de la naturaleza, sólo puede hacerse en el cuerpo. Y de modo semejante sucede con la gracia y el uso del libre albedrío.

14. El cuerpo inficiona el alma con el pecado original por el hecho mismo de que se une a ella. Pero este pecado no afecta a la voluntad de quien es inficionado, sino a la naturaleza. Y por eso no sorprende que esa infección no requiera del uso del libre albedrío. De modo semejante, el alma del niño consigue la gracia porque Cristo, medianrte el sacramento del bautismo, se une sin el uso del libre albedrío. En cambio, en los adultos se requiere el uso del libre albedrío, por la razón ya dicha.

15. El hecho de que Dios esté más inclinado a la misericordia que al castigo, no excluye que se requieran más cosas para el bien que Dios, por misericordia, obra en nosotros, que para el mal que Dios castiga en nosotros, pues el bien, según Dionisio[43], se constituye por una causa única e íntegra, pero el mal por defectos particulares. Pero por este hecho se manifiesta que Dios tiene misericordia según aquello que procede de Él, pero castiga según aquello que proviene de nosotros, lo cual sólo puede ser ordenado por la pena. Por eso, según la intención principal es misericordioso, pero castiga según sea la intención de la voluntad antecedente con la voluntad consiguiente. Sin embargo, a este propósito se puede decir que a la mancha del pecado original, con la que el alma es contagiada antes del uso del libre albedrío, responde cierta semejanza con la justificación de los niños antes del uso del libre albedrío.

16. Las cosas naturales se pueden disponer a la forma por cierta violencia, a saber, de modo que el principio de la disposición esté fuera "sin conferir violencia al receptor"[44]. De este modo, la disposición para recibir la forma en ellas no proviene de un principio intrínseco, sino extrínseco. Pero la voluntad no puede padecer violencia. Luego no es semejante el argumento.

---

[42] Cfr. Aristóteles, *De anima*, II, 4, 415 b 7.

[43] Cfr. Pseudo-Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, §30 (PG 3, 729C; Dion. 298).

[44] Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 1, 1110 a 1; 1110 b 15.

17. Dios obra las virtudes en nosotros sin causar en nosotros las virtudes, pero no actúa sin nuestro consentimiento.

18. El acto del libre albedrío que se da en la justificación del impío se comporta de una manera con respecto al hábito de la justicia general, del que ya se ha hablado[45], y de otra manera con respecto a la ejecución y al aumento. Con respecto al hábito no se puede comportar, sin duda, como mérito, por el hecho de que en el mismo instante se infunde la justicia, que es el principio de merecer; sino que se comporta sólo como disposición. Pero a la ejecución de la justicia y a su aumento se comporta en razón de mérito, ya que por el primer acto informado por la gracia, el hombre merece el auxilio divino en las cosas antes indicadas. Así, la justicia no es concedida a las obras humanas como premio. En cambio, el aumento y la continuación de la justicia de alguna manera tienen razón de mérito en relación a los actos meritorios precedentes.

19. Aunque San Pablo, antes de que fuese justificado, impugnara inmediatamente la gracia de la fe, sin embargo, en ese mismo instante de su justificación consintió a la gracia por el libre albedrío movido por la gracia divina, pues Dios puede enviar el movimiento de su gratuita voluntad a alguien en el instante, sin el cual no hay justificación. Pero la justificación puede darse sin la preparación precedente.

20. Esta disposición no se requiere por razón de la impotencia del agente, sino por la condición del que la recibe, a saber, de la voluntad, la cual no puede ser inmutada por la violencia, sino que es inmutada por el movimiento propio. Pero este movimiento del libre albedrío no sólo se refiere a la gracia como disposición sino como complemento, pues las operaciones son ciertos complementos de los hábitos. De ahí que a la perfección del agente compete que el hábito sea inducido a la vez con su operación, porque la perfección del efecto muestra la perfección de la causa.

---

[45] Cfr. *supra*, a. 1.

ARTÍCULO 4

Qué movimiento del libre albedrío se requiere para la justificación; y si es el movimiento hacia Dios[46]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Aquello que sigue a la justificación no se requiere para la justificación. Pero moverse hacia Dios, como procede de la gracia, sigue a la justificación. De donde se dice en *Lamentaciones* (5, 21): "Conviértenos, Señor, a Ti", etc. Luego el movimiento del libre albedrío hacia Dios no pertenece a lo que se requiere para la justificación.

2. El movimiento del libre albedrío se requiere para la justificación como cierta disposición por parte del libre albedrío. Pero aquello a lo que el hombre necesita ser atraído no pertenece al libre albedrío. Luego como para que el hombre se convierta a Dios requiere ser atraído, según aquello de *Juan* (6, 44): "Nadie viene a mí si el Padre que me ha enviado no lo atrae", parece que el movimiento del libre albedrío hacia Dios no forma parte de aquello que se requiere para la justificación del impío.

3. El hombre llega a la justicia por vía del temor, pues "el que está sin temor no puede ser justificado", como se dice en *Eclesiástico* (1, 28). Pero el hombre no se mueve hacia Dios mediante el temor, sino más bien hacia las penas. Luego el movimiento del libre albedrío, que se requiere para la justificación del impío, no es el movimiento hacia Dios.

4. Mas podría decirse que esto es verdadero del temor servil, pero no del filial. Pero en contra, todo temor incluye en sí mismo la razón de huída. Pero mediante la huída alguien se aleja de aquello de lo que huye, en vez de acercarse a ello. Luego por el hecho de que el hombre teme a Dios no se mueve hacia Dios, sino más bien se aparta de Dios.

5. Si se requiere el movimiento del libre albedrío hacia Dios para la justificación, se requeriría principalmente aquel por el que el hombre se mueve a Dios de modo completísimo. Pero el hombre es movido a Dios de modo más completo por la caridad que por la fe. Luego si se requiere el movimiento del libre albedrío hacia Dios para la justificación, la justificación no debería atribuirse a la fe, sino más bien a la caridad, pero lo contrario de esto aparece en *Romanos* (5, 1): "Justificados por la fe", etc.

---

[46] *In IV Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 3, qla. 3; *Summa Theologiae*, I-II, q. 113, a. 4.

6. El movimiento del libre albedrío que se requiere en la justificación es como la última disposición a la gracia, con cuya gracia se infunde. Pero la disposición a la forma, con la que se induce la forma, es tal que no puede existir sin la forma, puesto que es la necesidad para la forma. Así pues, como el movimiento de la fe puede ser sin la gracia, parece que la justificación no se debe atribuir al movimiento de la fe.

7. El hombre puede conocer a Dios por la razón natural. Pero la fe sólo se requiere para la justificación en lo que se refiere al conocimiento de Dios. Luego parece que el hombre puede ser justificado sin el movimiento de la fe.

8. Al igual que el hombre conoce a Dios por el movimiento de la fe, así también lo hace por el acto de la sabiduría. Luego no debe adscribirse la justificación más a la fe que a la sabiduría.

9. En la fe se contienen muchos artículos. Luego si el movimiento de la fe es requerido para la justificación, parece que convenga pensar todos los artículos de la fe, lo cual no puede hacerse repentinamente.

10. En *Santiago* (4, 6) se dice que Dios "da su gracia a los humildes", y así para la justificación del impío se requiere el movimiento de la humildad, la cual no es un movimiento hacia Dios –pues de este modo la humildad tendría a Dios como objeto y como fin, y sería una virtud teologal–. Luego el movimiento que se requiere para la justificación del impío no es el movimiento del libre albedrío hacia Dios.

11. En la justificación del impío la voluntad del hombre se modifica por relación a la justicia. Por tanto, el movimiento del libre albedrío debe ser un acto de la justicia, que no es movimiento hacia Dios. Pero la justicia no tiene a Dios por objeto. Luego el movimiento que se requiere para la justificación del impío no es el movimiento hacia Dios.

12. Respecto a la justificación del impío, el hombre se comporta como quien elimina los obstáculos, como se dice que aquél que abre la ventana es causa de la iluminación de la casa. Pero el obstáculo de la gracia es el pecado. Luego por parte del justificado no se requiere el movimiento del libre albedrío hacia Dios, sino sólo hacia el pecado.

EN CONTRA

1. Se dice en *Santiago* (4, 8): "Acercaos a Dios y se acercará a vosotros". Pero Dios se acerca a nosotros por la infusión de la gracia. Luego para que seamos justificados por la gracia, se requiere que nos acerquemos a Dios por el movimiento del libre albedrío hacia Él.

2. La justificación del impío es cierta iluminación del hombre. Pero en el *Salmo* (33, 6) se dice: "Acercaos a él y seréis iluminados". Luego como el hombre no se acerca a Dios por los pasos del cuerpo, sino por los movimientos de la

mente –como dice San Agustín[47]–, parece que se requiere el movimiento del libre albedrío hacia Dios para la justificación del impío.

3. En *Romanos* (4, 5) se dice: "La fe será tenida en cuenta para la justicia de los creyentes por quien justifica al impío". Luego para que sea justificado el impío, se requiere el movimiento de la fe hacia Dios.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho más arriba[48], se requiere el movimiento del libre albedrío en la justificación para que el hombre alcance mediante un acto propio la causa que justifica. Pero la causa de la justificación es Dios, que operó nuestra justificación mediante el misterio de su Encarnación, por la cual fue constituido mediador entre Dios y los hombres. Y por esto, para la justificación del impío, es necesario el movimiento del libre albedrío hacia Dios.

Pero como el libre albedrío se puede mover hacia Dios de múltiples maneras, el movimiento que parece requerirse necesariamente para la justificación –que es el primero entre varios y que se incluye en todo ellos–, es el movimiento de la fe. "Pues el que se acerca a Dios le conviene primero creer que existe", como se encuentra en *Hebreos* (11, 6). Incluso, nadie puede ser movido hacia Dios por cualquier otro movimiento si al mismo tiempo no es movido junto con este movimiento la fe, ya que todos los demás movimientos de la mente hacia Dios, que justifica, pertenecen al afecto, pero sólo el movimiento de la fe pertenece al entendimiento. No obstante, el afecto sólo se mueve hacia su objeto en cuanto aprehendido, pues el bien aprehendido mueve al afecto, como se dice en *De anima*[49], y por eso se requiere el movimiento de la facultad aprehensiva para el movimiento de la afectiva, al igual que se requiere la moción del que mueve para el movimiento del móvil. Y por esto también el movimiento de la fe está incluido en el movimiento de la caridad y en cualquier otro movimiento por el que la mente se mueve hacia Dios.

Pero ya que la justicia de modo perfecto consiste en el afecto, por eso, si el hombre se convirtiese a Dios sólo según el entendimiento, no alcanzaría a Dios según aquello que recibe la justicia, esto es, según el afecto, y así no podría ser justificado. Por tanto, se requiere que no sólo se convierta el entendimiento a Dios, sino también el afecto. No obstante, el primer movimiento del afecto hacia algo es el movimiento del amor, como queda dicho en las Cuestiones sobre las pasiones del alma[50], movimiento que, sin duda, está incluido en el deseo,

---

47 Cfr. San Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, 144, 2 (PL 37, 1871).

48 Cfr. *supra*, a. 3.

49 Cfr. Aristóteles, *De anima*, III, 10, 433 b 11.

50 Cfr. *supra*, q. 26, a. 4.

como la causa en el efecto, pues algo es deseado en cuanto es amado. Pero la misma esperanza conlleva cierto deseo con alguna elevación del alma, como tendiendo hacia algo arduo. Por lo tanto, como el movimiento del conocimiento se da a la vez que el movimiento de amor, así también el movimiento del amor con el movimiento de la esperanza o del deseo; pues, como el objeto aprehendido mueve el amor, así el amor mueve el deseo o la esperanza.

Luego, como el libre albedrío es movido en la justificación del impío hacia Dios por el movimiento de la fe, caridad y esperanza, es necesario, pues, que el justificado se convierta a Dios amándole con esperanza del indulto. Y estas tres cosas son estimadas como un movimiento completo en cuanto que cada uno se incluye en el otro. Sin embargo, este movimiento toma nombre por la fe, porque contiene virtualmente en sí los demás movimientos y se incluye en ellos.

RESPUESTAS

1. El ser movido hacia Dios por el libre albedrío sigue en cierto modo en el orden de la naturaleza a la infusión de la gracia, pero no según el tiempo, como más abajo se verá[51]. Pero la infusión de la gracia es una de esas cosas que se requieren para la justificación, por lo cual no se sigue por esto que el movimiento del libre albedrío hacia Dios siga a la justificación.

2. Aquella atracción no conlleva violencia, sino la operación divina por la que se actúa incluso en el libre albedrío dirigiéndolo hacia aquello que se quiera. Y así, aquello hacia lo que el hombre es atraído pertenece de algún modo al libre albedrío.

3. El temor servil, que tiene ojo sólo para la pena, es requerido para la justificación como disposición precedente, pero no como formando parte de la sustancia de la justificación, ya que no se puede dar a la vez con la caridad, sino que, al entrar la caridad, el temor desaparece. De ahí que se diga en *1 Juan* (4, 18): "El temor no está en la caridad". Pero el temor filial, que teme la separación, está incluido virtualmente en el movimiento del amor, pues a la misma razón pertenece el desear la unión del amado y el temer la separación.

4. El temor filial incluye alguna huida, pero no la huida de Dios, sino la huida de la separación de Dios o de la unión a Dios, según que el temor conlleva cierta reverencia, por la cual el hombre no se atreve a comparecer ante la divina majestad, pero se somete a ella.

5. También se requiere el movimiento de la caridad hacia Dios, pero en este movimiento va incluido también el movimiento de la fe, como queda dicho.

---

[51] Cfr. *infra*, a. 8.

6. Aunque creer por Dios [*Deo*] o en Dios [*Deum*] puede darse sin la justicia, sin embargo, creer hacia Dios [*in Deum*] –que es el acto de la fe informada– no puede hacerse sin la gracia o la justicia. Y tal creer se requiere para la justificación, como es claro en *Romanos* (4, 5): "Al que cree hacia aquel que justifica al pecador, la fe se le computa para la justicia".

7. Ya que después de la caída de la naturaleza humana el hombre sólo puede ser reparado por el mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo, lo cual es un cierto sacramento, y este misterio de la mediación –a saber, la mediación de Cristo– sólo se admite por la fe, por eso para la justificación del impío no basta el conocimiento natural, sino que se requiere la fe en Jesucristo, bien explícita o implícitamente, según los diversos tiempos y las diversas personas. Y esto es lo que se dice en *Romanos* (3, 22): "Pero la justicia de Dios por la fe en Jesucristo".

8. Como el entendimiento de los primeros principios conocidos naturalmente, se refiere a la sabiduría o a la ciencia adquirida por la razón en virtud de los principios, así se refiere la fe a la sabiduría infusa. De ahí que el primer movimiento del conocimiento gratuito hacia Dios no pertenece a la sabiduría o a la ciencia infusa, sino a la fe.

9. Aunque sean muchos los artículos de la fe, no es necesario que todos sean pensados en el mismo instante de la justificación, sino sólo que se piense en Dios según este artículo: que es justificador y perdonador de los pecados, en el cual se incluyen implícitamente los artículos de la Encarnación y de la Pasión de Cristo, y los demás que se requieren para nuestra justificación.

10. El movimiento de la humildad sigue al movimiento de la fe en cuanto que alguien, considerada la altura de la divina majestad, se somete a ella, y así el movimiento de la humildad no es lo primero que se requiere para la justificación.

11. En la justicia general, de la que hablamos aquí, está incluida también la ordenación debida del hombre hacia Dios, como se ha dicho más arriba[52]. Y así, tanto la fe, como la esperanza y la caridad, están contenidas en este tipo de justicia.

12. El pecado impide la gracia sobre todo en virtud de la aversión. Y por eso, para eliminar ese impedimento, se requiere la conversión del libre albedrío hacia Dios.

---

[52] Cfr. *supra*, a. 1.

ARTÍCULO 5

Si en la justificación del impío se requiere el movimiento del libre albedrío con respecto al pecado[53]

Parece que no.

OBJECIONES

1. El movimiento de la caridad basta para la remisión de los pecados, según *Lucas* (7, 47): "Le son perdonados muchos pecados porque ha amado mucho". Pero el movimiento de la caridad va directamente a Dios. Luego para la remisión de los pecados basta el movimiento hacia Dios y no se requiere el movimiento hacia el pecado.

2. El bien inconmutable es más eficaz que el bien conmutable. Pero para la conversión al bien conmutable basta que el hombre incurra en pecado. Luego la conversión al bien inconmutable basta para que el hombre sea justificado.

3. El hombre sólo puede moverse al pecado si piensa en el pecado. Pero nadie puede pensar sobre lo que no tiene en la memoria; y no obstante, sucede a veces que uno se olvida del mal cometido. Luego si para la justificación del impío se requiere el movimiento del libre albedrío hacia el pecado, parece que quien se ha olvidado de sus pecados nunca puede ser justificado.

4. Sucede que alguien puede estar envuelto en muchos crímenes. Luego si el movimiento del libre albedrío se requiere para la justificación, parece, por la misma razón, que tendría que pensar en aquel instante en cada uno de sus muchos pecados, lo cual es imposible, pues la razón de pensar en uno no es mayor que la de pensar en otro.

5. Todo el que se dirige a una cosa como a su fin último, por eso mismo se aparta de otro fin último, ya que es imposible que haya muchos fines últimos. Pero el hombre, cuando se mueve por la fe informada hacia Dios, se mueve a Él como a su fin último. Luego por eso mismo se aparta del pecado, y así no parece que sea necesario algún movimiento del libre albedrío hacia el pecado.

6. No es el mismo el movimiento desde el pecado y hacia el pecado, como tampoco desde lo blanco y hacia lo blanco. Pero la justificación es el movimiento desde el pecado. Luego no es el movimiento hacia el pecado.

---

[53] *In IV Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 3, qla. 4; *Summa Theologiae*, I-II, q. 113, a. 5; III, q. 86, a. 2.

EN CONTRA

1. Se dice en el *Salmo* (31, 5): "Dije, confesaré contra mí mi injusticia para con el Señor, y tú remitiste la impiedad de mi pecado". Pero el hombre sólo puede afirmar esto pensando en el pecado. Luego, para la justificación, se requiere el movimiento del libre albedrío hacia el pecado.

2. Para la justificación del impío se requiere la contrición, que es la primera parte de la penitencia, por la que se quitan los pecados. Pero la contrición es el dolor del pecado. Luego se requiere para la justificación el movimiento del libre albedrío hacia el pecado.

SOLUCIÓN

La justificación del impío añade algo a la justificación en sentido absoluto. Pues la justificación en sentido absoluto implica sólo la infusión de la justicia, pero la justificación del pecador añade sobre esto la remisión de la culpa, la cual no se hace sólo por el hecho de que el hombre abandone el pecado, sino que requiere algo más. Por ello San Agustín dice en el libro *De nuptiis et concupiscentia*[54]: "Si no tener pecados consistiese en dejar de pecar, bastaría la advertencia de la Escritura: 'Hijo, has pecado, no peques de nuevo'; pero añade: 'Y ruega por los pecados anteriores, para que se te perdonen'". Luego, para la justificación en sentido absoluto se requiere la conversión del hombre por el libre albedrío hacia la causa justificante, que es el movimiento del libre albedrío hacia Dios. Pero por encima de esto, en la justificación del impío, se requiere que se convierta a la destrucción del pecado pasado. No obstante, como la conversión a Dios se hace por el hecho de que el hombre conoce a Dios por la fe, lo ama y desea o espera la gracia, así es necesario que la conversión del libre albedrío al pecado consista en el hecho de que el hombre se reconozca pecador –lo cual es propio de la humildad–, y que deteste el pecado pasado, para que se duela de haberlo hecho y no lo quiera repetir.

RESPUESTAS

1. El amor de Dios no puede darse sin detestar aquello que aparta de Dios. Y por eso, además del movimiento de amor hacia Dios, se requiere detestar el pecado en la justificación. Por lo cual también la Magdalena, a la que se le dijo: "le son perdonados muchos pecados, porque ha amado mucho"[55], derramaba lágrimas por sus pecados.

---

[54] Cfr. San Agustín, *De nuptiis et concupiscentia*, I, c. 26 (PL 44, 430).

[55] *Lucas* 7, 47.

2. La conversión al bien inconmutable basta para la justificación en sentido absoluto, pero para la justificación del impío se requiere también el movimiento hacia el pecado, como queda dicho, ya que, para que el hombre sea justificado del pecado pasado, no sólo basta que quiera la justicia y no peque, sino que obre contra la iniquidad pasada detestándola. Pero en aquel que peca no se requiere la detestación de Dios o de la justicia, a no ser como consecuencia, ya que alguien tiene odio a aquello que es bueno sólo en cuanto es incompatible con otro bien que se ama. Luego el pecador sólo odia la justicia y a Dios de modo accidental, por lo mismo por lo que ama inmoderadamente un bien conmutable.

3. No es necesario que alguien en el mismo momento de la justificación piense de manera determinada en éste o aquel pecado, sino sólo que se duela de su propia culpa por haberse apartado de Dios, bien sea de modo absoluto, bien bajo condición –es decir, si se apartó de Dios cuando, por ejemplo, alguien ignora si alguna vez se ha apartado de Dios por algún pecado mortal–. Y, por un movimiento de este estilo, incluso cuando alguien se ha olvidado de su pecado, puede tener también contrición de ese pecado.

4. Todos los pecados convergen en la aversión a Dios, razón por la cual impiden la gracia. Por eso no se requiere para la justificación que en el mismo momento de la justificación, alguien piense en los pecado concretos, sino que basta con que piense que, por su culpa, se apartó de Dios. Pero el pensar sobre cada uno de los pecados debe, o bien preceder, o bien al menos seguir, a la justificación.

5. Por el hecho de que alguien ponga a Dios como su fin, se sigue que no ponga su fin en el pecado, y, de este modo, que se aparte del propósito de pecar. Pero esto no basta para borrar el pecado pasado, como queda dicho, y, por eso, no concluye el argumento.

6. El movimiento del libre albedrío para seguir en el pecado o desearlo se opone a la justificación, pero no el movimiento del libre albedrío para huir del pecado, pues este movimiento conviene con la justificación, que es un movimiento desde el pecado, pues la huida de algo es un movimiento desde aquello.

ARTÍCULO 6

Si la infusión de la gracia y la remisión de la culpa son lo mismo[56]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Es lo mismo admitir la afirmación y rechazar la negación. Pero la culpa sólo parece ser el defecto de la gracia. Luego parece ser lo mismo la supresión de la culpa y la infusión de la gracia.

2. La culpa y la gracia se oponen como las tinieblas y la luz. Pero la supresión de las tinieblas y la introducción de la luz son lo mismo. Luego la remisión de la culpa y la infusión de la gracia son lo mismo.

3. La remisión de la culpa principalmente mira a la eliminación de la mancha. Pero la mancha no parece ser algo positivo en el alma, ya que de esta manera procedería en cierto modo de Dios, y así, parece que es solo privación. Pero la privación sólo es de aquello con lo que no puede existir al mismo tiempo, a saber, la gracia. No obstante, la remoción de la privación no es otra cosa que la posición del hábito. Luego la remisión de la culpa no es otra cosa que la infusión de la gracia.

4. Mas podría decirse que la mancha no sólo pone la ausencia de la gracia, sino una aptitud y débito respecto de la gracia que se debe tener. Pero en contra, toda privación pone una aptitud en el sujeto, y sin embargo la remoción de la privación y la posición del hábito son lo mismo. Luego esto no impide que la remoción de la culpa y la infusión de la gracia sean lo mismo.

5. Según el Filósofo[57], la generación de una cosa es la corrupción de otra. Pero la remoción de la culpa es cierta corrupción de la misma, y la infusión de la gracia es cierta generación de la misma. Luego es lo mismo la infusión de la gracia que la remisión de la culpa.

EN CONTRA

1. Entre las cuatro cosas que se requieren para la justificación del impío se enumeran dos: la infusión de la gracia y la remisión de la culpa.

2. Las cosas que se comportan entre sí de tal manera que una puede existir sin la otra no son lo mismo. Pero la infusión de la gracia puede existir sin la

---

[56] *In IV Sentiarum*, d. 17, q. 1, a. 3, qla. 5; *Summa Theologiae*, I-II, q. 113, a. 6.

[57] Cfr. Aristóteles, *De generatione et corruptione*, I, 3, 318 a 23.

remisión de la culpa, como en los ángeles bienaventurados, en el primer hombre antes de la caída y en Cristo. Luego la remisión de la culpa y la infusión de la gracia no son lo mismo.

SOLUCIÓN

La remisión de la culpa y la infusión de la gracia no son lo mismo. Y esto es claro de la siguiente manera. Las mutaciones se distinguen por los términos. Pero el término de la infusión de la gracia es la inhesión de la gracia, mientras que el término de la remisión de la culpa no es la culpa. No obstante, hay que atender en esto a cierta diferencia entre los opuestos. Pues hay algunos opuestos en los que cada uno pone frente al otro una naturaleza –como lo blanco y lo negro–, y en tales opuestos la negación de cada uno es una negación real, es decir, de alguna realidad. Y por eso, como la afirmación no es la negación, ser blanco no es lo mismo que no ser negro, sino que realmente difieren. Y por eso la corrupción de lo negro –cuyo término es no ser negro–, y la generación de lo blanco –cuyo término es ser blanco–, son realmente diversas mutaciones, aunque sea uno solo el movimiento, como queda dicho[58]. Pero hay otros opuestos en los que sólo uno es una naturaleza, y el otro sólo es la remoción o la negación de aquél, como es claro en los opuestos según la afirmación y la negación, o según la privación y el hábito. Y en ellos, la negación de aquel opuesto que pone una naturaleza es real –ya que es de alguna realidad–, mientras que la negación del otro opuesto no es real, ya que no hace referencia a una realidad al ser la negación de una negación. Y por esto, esta negación de la negación –que es la negación del otro opuesto– no se distingue en la realidad de la posición del otro. Por ello, según la realidad, lo mismo es la generación de lo blanco y la corrupción de lo no blanco. Pero, ya que la negación, aunque no sea una cosa natural, es sin embargo un ente de razón, por eso la negación de la negación según la razón, o según el modo de entender, es algo distinto de la posición de la afirmación. Y así la corrupción de lo no blanco, según el modo de entender, es algo distinto de la generación de lo blanco.

Así pues, está claro que, si la culpa no es totalmente algo positivo, la infusión de la gracia es lo mismo que la remisión de la culpa según la realidad, aunque según la razón no son lo mismo. Pero si la culpa pone algo no sólo de razón sino también en la realidad, la remisión de la culpa y la infusión de la gracia son distintas si se consideran como mutaciones, aunque en la razón los movimientos son uno, como se ha dicho más arriba[59]. Pero la culpa pone algo, y no la sola ausencia de gracia. Pues la ausencia de la gracia, en sí misma considerada, tiene sólo razón de pena y no razón de culpa, salvo que sea excluida por un acto vo-

---

58 Cfr. *supra*, a. 1.

59 Cfr. *supra*, a. 1.

luntario precedente –al igual que las tinieblas sólo tienen razón de sombras en cuanto queda algo en la interposición de un cuerpo opaco–. Y así como la eliminación de las sombras conlleva no sólo la supresión de las tinieblas, sino también la eliminación del cuerpo que obstaculiza, así, la supresión de la culpa no sólo conlleva la eliminación de la ausencia de la gracia, sino también la supresión del impedimento de la gracia, que provenía del acto precedente del pecado, no como si aquel acto no hubiera existido –ya que esto es imposible–, sino en cuanto que el influjo la gracia no sea impedido por aquél. Así pues, está claro que la remisión de la culpa y la infusión de la gracia no son lo mismo según la realidad.

RESPUESTAS

1-4. Y por esto queda clara la solución a las primeras cuatro objeciones.

5. Dice el Filósofo que la generación de una cosa es la corrupción de otra por concomitancia, ya que por necesidad se dan a la vez, o también por la unidad del movimiento que termina en esas dos mutaciones.

ARTÍCULO 7

Si la remisión de la culpa precede naturalmente a la infusión de la gracia[60]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Sobre el *Salmo* (62, 3): "Entonces, en el lugar santo te contemplé", dice la *Glossa*[61]: "Si uno no deja primero el mal, nunca llegará al bien". Pero la remisión de la culpa hace dejar el mal, mientras que la infusión de la gracia hace llegar al bien. Luego la remisión de la culpa es naturalmente anterior a la infusión de la gracia.

2. En el orden de la naturaleza es anterior entender el recipiente que la misma recepción. Ahora bien, la forma sólo se recibe en la propia materia. Por tanto, entender la materia propia es anterior a entender la recepción de la forma.

---

[60] *In IV Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 4, qla. 1; *Summa Theologiae*, I-II, q. 113, a. 8.

[61] *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super Psalmus* (PL 191, 572B).

Pero para que una materia sea propia a alguna forma, se requiere que esté libre de la forma contraria. Luego es anterior según la naturaleza el que la materia se libere de una forma antes de recibir otra; y así también la remisión de la culpa es naturalmente anterior a la infusión de la gracia.

3. Mas podría decirse que la gracia en cuanto referida a Dios, que infunde la gracia, es anterior naturalmente a la remisión de la culpa; mientras que en cuanto referida al sujeto es posterior a la remisión de la culpa. Pero en contra, en la infusión de la gracia se incluye la referencia de la gracia al sujeto en que se infunde. Luego si es posterior según esta referencia al sujeto, parece que de modo absoluto la infusión de la gracia es naturalmente posterior a la remisión de la culpa.

4. Mas podría decirse que la gracia tiene una doble referencia al sujeto: una, en cuanto informa al sujeto, y en virtud de ello la referencia es posterior a la remisión de la culpa; otra, por la que la culpa se excluye del sujeto, y así la infusión de la gracia precede naturalmente a la remisión de la culpa. Pero en contra, la gracia expulsa la culpa por la oposición que tiene hacia aquélla. No obstante, los opuestos se rechazan recíprocamente, porque no pueden darse en el mismo sujeto. Luego por el mismo hecho por el que la gracia informa al sujeto, rechaza la culpa; y así no puede ser que la gracia sea posterior por la referencia que tiene al sujeto al que informa, y no puede ser que sea anterior en virtud de la relación que tiene a la culpa a la que expulsa.

5. El ser de una cosa es siempre anterior a su mismo obrar. Pero el ser de la gracia, al ser ella un accidente, es inherir. Luego es naturalmente anterior la referencia que tiene la gracia al sujeto al que informa, a la referencia que tiene al contrario, que repele. Y así, no parece que se pueda mantener la respuesta precedente.

6. Es anterior naturalmente apartarse del mal que hacer el bien. Pero la remisión de la culpa pertenece al apartarse del mal, mientras que la infusión de la gracia se ordena a obrar el bien. Luego es anterior naturalmente la remisión de la culpa que la infusión de la gracia.

7. El orden de los efectos se da según el orden de las causas. Ahora bien, el efecto de la remisión de la culpa es estar limpio [*mundum*], mientras que el efecto de la infusión de la gracia es ser grato. Pero es anterior naturalmente estar limpio que ser grato, pues todo el que es grato es puro [*mundum*], y no a la inversa; ya que según el Filósofo[62], lo anterior "es aquello que no se convierte en consecuencia". Luego es anterior naturalmente la remisión de la culpa que la infusión de la gracia.

---

[62] Cfr. Aristóteles, *Categoriae*, 12, 14 a 34.

8. La culpa y la gracia se relacionan entre sí como dos formas contrarias en la naturaleza. Pero en las cosas naturales es anterior naturalmente la expulsión de una forma que la introducción de la otra, ya que las formas contrarias no se dan a la vez en la materia. Por ello conviene que la forma que estaba primero sea expulsada antes de que sea introducida la forma nueva. Luego también la remisión de la culpa es anterior naturalmente a la infusión de la gracia.

9. Es anterior naturalmente apartarse del término inicial [*a quo*] que llegar al término final [*ad quem*]. Pero en la justificación del impío la culpa se comporta como término inicial del que se aparta por la remisión de la culpa, mientras que el término final es la misma gracia, a la que se llega por su infusión en el alma. Luego es anterior naturalmente la remisión de la culpa que la infusión de la gracia.

10. Mas podría decirse que la infusión de la gracia es posterior en cuanto que la gracia es el término de la justificación, mientras que es anterior en cuanto es el principio que dispone removiendo los obstáculos. Pero en contra, el agente de virtud infinita no requiere una disposición en la materia en la que actúa. Pero la infusión de la gracia procede del agente de virtud infinita, a saber, de Dios. Luego no precisa disposición alguna.

11. Ninguna forma que provenga totalmente del exterior exige una disposición en la materia. Pero la gracia es de este estilo. Luego, etc.

12. La remisión de la culpa y la infusión de la gracia se comportan como la purgación y la iluminación. Pero según Dionisio[63], la purgación se antepone a la iluminación. Luego la remisión de la culpa también precede naturalmente a la infusión de la gracia.

13. Si Dios actuase sucesivamente en la justificación del impío, en el orden del tiempo, removería la culpa antes que infundir la gracia, así como en el blanqueamiento, la naturaleza remueve antes la negrura que introduce la blancura. Pero por el hecho de que Dios realice de modo súbito la justificación suprime el orden del tiempo, pero no el orden natural. Luego es anteior naturalmente la remisión de la culpa a la infusión de la gracia.

EN CONTRA

1. La causa precede naturalmente al efecto. Pero la gracia es la causa de la remisión de la culpa en cuanto es infusa. Luego la infusión de la gracia precede naturalmente a la remisión de la culpa.

2. El agente natural sólo expulsa la forma contraria de la materia porque induce la semejanza de su forma en la materia. Luego, por la misma razón, Dios

---

[63] Cfr. Pseudo-Dionisio Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, c. 3 §2 (PG 3, 165B; Dion. 792).

sólo remueve la culpa del alma porque induce en ella la semejanza de su bondad, a saber, la gracia. Y así, la infusión de la gracia precede naturalmente a la remisión de la culpa.

3. Como algunas veces la culpa es suprimida mediante la gracia, así la gracia es expulsada alguna vez por la culpa. Pero la gracia es expulsada por la culpa de manera precedente a la expulsión de la gracia. Luego de modo semejante la culpa es suprimida mediante la gracia de una manera precedente a la remisión de la culpa.

4. La gracia es infundida creando, y es creada infundiendo. Pero la creación de la gracia a la remisión de la culpa. Luego también la infusión de la gracia es anterior naturalmente.

5. El agente es anterior naturalmente al paciente. Pero en la justificación del impío la gracia está de parte del agente, mientras que la culpa de parte del paciente o receptor. Luego la infusión de la gracia es anterior naturalmente a la remisión de la culpa.

SOLUCIÓN

En todo género de causas la causa es naturalmente anterior a lo causado. Sin embargo, sucede que, según los diversos géneros de causas, uno mismo referido a lo mismo es causa y causado, como la purgación es causa de la salud en el género de la causa eficiente, mientras que la salud es la causa de la purgación en el género de la causa final. De modo semejante, la materia es causa de la forma de algún modo en cuanto que sustenta la forma, y la forma es en cierto modo causa de la materia en cuanto da a la materia el ser en acto. Y por esto, nada impide que algo sea anterior y posterior a algo según la diversidad en el género de las causas. Sin embargo, debe decirse que lo que es naturalmente anterior en sentido absoluto es anterior según el género de aquella causa que es anterior en la causalidad; como el fin, que es denominada causa de las causas, ya que todas las demás reciben de la causa final el ser causas. Porque la causa eficiente sólo actúa por el fin, y por la acción de la eficiente la forma perfecciona la materia y la materia sostiene la forma. Por tanto, hay que decir que, siempre que una forma es expulsada de una materia y es inducida en otra, la expulsión de la forma precedente es naturalmente anterior por razón de la causa material, pues toda disposición hacia la forma se reduce a la causa material. No obstante, el despojar a la materia de una forma contraria es cierta disposición a la recepción de la forma. También el sujeto, esto es, la materia, como se dice en *Physica*[64], "es numerable", pues es numerada según la razón, en cuanto que en él, además de la sustancia, se encuentra en el sujeto la privación, que se tiene por parte de la

[64] Cfr. Aristóteles, *Physica*, I, 7, 190 b 25.

materia y del sujeto. En cambio, por razón de la causa formal es naturalmente anterior la introducción de la forma, que perfecciona formalmente al sujeto y expele lo contrario. Y ya que la forma y el fin coinciden numéricamente en lo mismo, como la forma y la causa eficiente en la misma especie en cuanto que la forma es una semejanza del agente, por eso también la introducción de la forma es naturalmente anterior según el orden de la causa eficiente y final. Y por esto es claro, según lo dicho, que en el orden de la naturaleza, es anterior en sentido absoluto.

Luego así es claro que, de modo absoluto, según el orden de la naturaleza, es anterior la infusión de la gracia que la remisión de la culpa, pero según el orden de la causa material sucede al contrario.

RESPUESTAS

1. Aquella *Glossa* se refiere a evitar la obra mala y a efectuar la obra buena. Pues es menor rechazar el mal que obrar el bien, y por eso aquello es anterior naturalmente. Pero no habla en cuanto a los hábitos, que son infundidos o rechazados.

2. Aquella razón procede según el orden de la causa material, según la cual también la infusión de la gracia es posterior con relación al sujeto.

3. Por esto es evidente la solución a la tercera objeción.

4. Aquella objeción procede según el orden de la causa formal, pues al inherir formalmente la gracia, expele la culpa.

5. La gracia no expele la culpa efectivamente, sino formalmente. Por ello no es anterior a que expulse la culpa, sino a la vez.

6. Aquella objeción procede según las operaciones, y no según los hábitos, como también la primera.

7. El estar limpio no es un efecto propio de la remisión de la culpa, ya que puede darse sin considerar la remisión de la culpa, como en el hombre en estado de inocencia. Pero el efecto propio de la remisión de la culpa es volver limpio, y esto no es más común que el ser grato, ya que alguien sólo puede ser purificado por la gracia. Se debe saber también que mediante esto sólo se probaría la prioridad natural según el orden de la causa material, pues los géneros se comportan a modo de materia en comparación con las especies.

8. Es necesario establecer la misma distinción en las formas naturales que en lo propuesto.

9. Volver al término inicial [*a quo*] es anterior en la vía de la generación y del movimiento, el cual se reduce al orden de la materia, pues el movimiento es el acto del ente en potencia. Pero el acceso al término final [*ad quem*] es anterior según el orden de la causa final.

10. En el obrar divino no se requiere una disposición por causa de la impotencia del agente, sino por la condición del efecto, y principalmente por tal disposición, a saber, la remoción del contrario, ya que los contrarios no pueden darse a la vez.

11. También la forma que viene totalmente del exterior requiere una disposición debida en el sujeto, bien como preexistente –así como la luz requiere la diafanidad en el aire–, bien impresa a la vez por el mismo agente –como el calor consumado es introducido junto con la forma del fuego a la vez–. De modo semejante, a la vez que se infunde la gracia por Dios se expele la culpa.

12. Hay que usar una distinción semejante en el orden de la purgación y de la iluminación, como en lo propuesto.

13. Si Dios obrase de modo sucesivo la justificación, la expulsión de la culpa sería primera en el tiempo, pero posterior en la naturaleza, pues el orden del tiempo sigue al orden del movimiento y de la materia. Y según este modo, el Filósofo[65] dice que en el mismo sujeto el acto es posterior en el tiempo a la potencia, pero es anterior en cuanto a la naturaleza, porque, según aquello, se dice anterior absolutamente en el orden de la naturaleza lo que es anterior en el orden de la causa final, como queda dicho.

ARTÍCULO 8

Si, en la justificación del impío, el movimiento del libre albedrío precede naturalmente a la infusión de la gracia[66]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. La causa precede naturalmente al efecto. Pero la contrición es causa de la remisión de la culpa. Luego la precede naturalmente, y por consiguiente también la infusión de la gracia, pues son concomitantes.

2. Mas podría decirse que la contrición sólo es causa de la remisión de la culpa a modo de disposición material. Pero en contra, la contrición es causa sacramental de la remisión de la culpa y de la infusión de la gracia, pues la peni-

---

65 Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 8, 1049 b 4ss.

66 *In IV Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 4, qla. 2 y 3; *Summa Theologiae*, I-II, q. 113, a. 8, ad2.

tencia, como sacramento de la Nueva Ley, causa la gracia, y así, la remisión de la culpa. Y esto no lo hace por razón de sus partes –a saber, la confesión y la satisfacción–, que presuponen la gracia y la remisión de la culpa, y así queda que la misma contrición es la causa sacramental de la remisión de la culpa y de la infusión de la gracia. Pero la causa sacramental es causa instrumental, como es claro en la cuestión precedente[67]. Luego como el instrumento se reduce al género de la causa eficiente, la contrición no será causa de la remisión de la culpa como disposición material, sino más bien según el género de la causa eficiente.

3. La atrición precede a la infusión de la gracia y a la remisión de la culpa. Pero la contrición sólo se diferencia de la atrición según la intensidad del dolor, lo cual no varía la especie. Luego también la contrición, al menos naturalmente, precede a la infusión de la gracia y a la remisión de la culpa.

4. En los *Salmos*[68] se dice: "La justicia y el juicio son la base de su trono". Pero el alma se vuelve trono de Dios por la infusión de la gracia y la remisión de la culpa. Luego como el hombre obra la justicia y el juicio porque se convierte del pecado, parece que la contrición es la preparación para la infusión de la gracia, y así, es naturalmente anterior.

5. El movimiento hacia el término precede naturalmente al término. Pero la contrición es cierto movimiento que tiende a la destrucción del pecado. Luego precede naturalmente a la remisión del pecado.

6. San Agustín[69] dice: "El que te creó sin ti, no te justificará sin ti"; y así, se requiere el movimiento del libre albedrío, que compete a nuestra parte, para la justificación, y la precede naturalmente. Pero la justificación termina en la remisión de la culpa. Luego el movimiento del libre albedrío precede naturalmente a la remisión de la culpa.

7. En el matrimonio carnal el consentimiento mutuo precede naturalmente a la cópula del matrimonio. Pero por la infusión de la gracia se contrae cierto matrimonio espiritual del alma con Dios, según aquello de *Oseas* (11, 19): "Te desposaré conmigo en la justicia". Luego el movimiento del libre albedrío, por el que se da el consentimiento del alma a Dios, precede naturalmente a la infusión de la gracia.

8. Así como en las cosas que son movidas por otro la moción del que mueve del exterior se relaciona con el moverse del móvil, así sucede en las cosas que se mueven por sí mismas. Pero la moción por la que mueve el agente exterior –ya mueva como agente principal, ya como cooperante–, precede naturalmente al moverse del mismo móvil. Luego como en la justificación del impío el alma no

---

67 Cfr. *supra*, q. 27, a. 4.

68 *Salmo*, 88, 15; 96, 2.

69 San Agustín, *Sermo 169*, c. 11 (PL 38, 923).

es movida totalmente, sino que en cierta forma se mueve a sí misma como cooperante –según aquello de *1 Corintios* (3, 9): "Somos colaboradores de Dios"–, parece que la misma operación del alma, a saber, el movimiento del libre albedrío, precede naturalmente a la remisión de la culpa, según la cual el alma es movida del vicio a la virtud.

EN CONTRA

1. La contrición es un acto meritorio. Pero el acto meritorio sólo se da por la gracia. Por tanto, la gracia es causa de la contrición. Ahora bien, la causa precede naturalmente al efecto. Luego la infusión de la gracia precede naturalmente a la contrición.

2. Sobre *Romanos* (5, 1): "Los justificados, así pues, por la fe", etc., dice la *Glossa*[70]: "a la gracia de Dios no precede ningún mérito humano". Pero la contrición es cierto mérito humano. Luego la contrición no precede a la infusión de la gracia.

3. Mas podría decirse que precede como cierta disposición. Pero en contra, la disposición es menos perfecta que la forma a la que dispone. Mas la contrición dice algo más perfecto que la gracia. Por tanto, la contrición no es disposición para la gracia. Se prueba la proposición intermedia: el acto segundo es de mayor perfección que el primero. Pero la gracia es el acto primero, pues se comporta como un hábito; en cambio, la contrición es el acto segundo, pues es la operación de la gracia, así como considerar es operación de la ciencia. Luego ya que considerar es más perfecto que la ciencia, así la contrición es más perfecta que la gracia.

4. El efecto de la causa eficiente nunca es disposición para la causa eficiente, ya que en el camino el movimiento sigue a la eficiencia, aunque en el mismo camino la disposición preceda a aquello para lo que dispone. Pero la contrición se relaciona con la gracia al igual que el efecto de la causa eficiente con su causa eficiente. Por tanto, la contrición no es disposición para la gracia, y así se concluye lo mismo que antes. Se prueba la proposición intermedia: el hábito y la potencia se reducen al mismo género de causas, ya que el hábito suple lo que le falta a la potencia. Pero la potencia es causa del acto en el género de la causa eficiente. Por tanto, también el hábito. Pero la gracia se refiere a la contrición como el hábito al acto. Luego la contrición se refiere a la gracia como el efecto a la causa eficiente.

5. Lo que no aporta nada en la introducción de la forma no es disposición para la forma. Pero la contrición no aporta nada en la infusión de la gracia, ya que sin la contrición se puede dar la infusión de la gracia, como es claro en Cristo,

---

70 *Glossa* de Pedro Lombarado, *Super Romanos* (PL 191, 1378D).

los ángeles y el primer hombre en estado de inocencia. Luego la contrición no es disposición para la gracia, y así se concluye lo mismo que antes.

6. San Bernardo[71] dice que para la obra de nuestra salvación se requieren dos cosas, a saber, Dios que da y el libre albedrío que recibe. Pero el dar es naturalmente anterior al recibir. Luego la gracia –que en nuestra justificación proviene de Dios que da– precede naturalmente a la contrición –que viene del libre albedrío que recibe–.

7. La contrición no puede darse a la vez que el pecado. Luego la remisión del pecado precede naturalmente a la contrición.

SOLUCIÓN

Sobre esto hay tres opiniones. Unos dicen que el movimiento del libre albedrío precede naturalmente a la infusión de la gracia y a la remisión de la culpa de modo absoluto. Pues dicen que ese movimiento del libre albedrío no es la contrición, sino la atrición; no es acto de fe formada, sino informe. Pero esto no parece convenir a este propósito, pues todo dolor del pecado en quien tiene la gracia, es contrición, y de modo similar todo acto de fe unido a la gracia es de fe formada. Por tanto, el acto de fe informe y la atrición de las que ellos hablan, preceden temporalmente a la infusión de la gracia. Y no tratamos ahora de este tipo de movimientos del libre albedrío, sino de aquéllos que se dan junto con la infusión de la gracia, sin los cuales la justificación no puede darse en los adultos, pues sin los anteriores sí puede darse, como es claro de lo dicho más arriba[72].

Y por eso otros dicen que estos movimientos son meritorios e informados por la gracia, por lo que siguen naturalmente a la gracia. Pero preceden naturalmente a la remisión de la culpa, ya que la gracia realiza la remisión de la culpa mediante estos actos. Pero esto no puede ser, pues lo que causa algo mediante la operación, lo causa al modo de la causa eficiente. Así pues, si la gracia causa la remisión de la culpa por el acto de la contrición y de la fe formada, la causará al modo de la causa eficiente, lo cual no puede ser. Pues la causa que destruye efectivamente algo se coloca en el ser antes de que lo destruido esté en el no ser, pues de lo contrario lo que no es no actuaría en su destrucción. Por tanto, se sigue que la gracia está en el alma antes de que la culpa sea perdonada, lo cual es imposible. De lo cual es claro que la gracia es causa de la remisión de la culpa no por alguna operación, sino por la información del sujeto, la cual está incluida en la infusión de la gracia. Por tanto, entre la infusión de la gracia y la remisión de la culpa no cabe nada intermedio.

---

71 Cfr. San Bernardo, *De gratia et libero arbitrio*, c. 1 (PL 182, 1002B).

72 Cfr. *supra*, a. 3.

Así pues, es necesario, según otra opinión, que los movimientos predichos se del mismo orden se refieran mutuamente, de forma que en cierto modo precedan y en cierto modo sigan el orden de naturaleza. Pues si atendemos al orden de la naturaleza según la razón de la causa material, entonces el movimiento del libre albedrío precede naturalmente a la infusión de la gracia, como la disposición material a la forma. Pero si se atiende según la razón de la causa formal, es al contrario. Y sucede lo mismo en las cosas naturales respecto a la disposición que es necesaria para la forma, la cual en cierta manera precede a la forma sustancial, a saber, según la razón de la causa material, pues la disposición material se tiene de la parte de la materia. Pero del otro modo, a saber, por parte de la causa formal, la forma sustancial es antes, en cuanto perfecciona la materia y los accidentes materiales.

RESPUESTAS

1. La contrición es causa de la remisión de la culpa en cuanto que es disposición para la gracia.

2. El sacramento de la penitencia tiene el poder de conferir la gracia en virtud de las llaves a las que se somete el penitente. Así pues, la contrición, si se considera en sí misma, sólo se refiere a la gracia a modo de disposición; pero si es considerada en cuanto tiene la virtud de las llaves en el deseo, entonces actúa sacramentalmente en virtud del sacramento de la penitencia, como también en virtud del bautismo, como es claro en el adulto que recibe el sacramento del bautismo por el solo deseo. Así pues, de esto no se sigue que la contrición sea propiamente hablando la causa eficiente de la remisión de la culpa, sino el poder de las llaves o el bautismo. O podría decirse que la contrición con relación a la remisión de la culpa en cuanto al reato de la pena temporal, se comporta a modo de causa eficiente, pero en cuanto a la mancha y al reato de la pena eterna se comporta sólo al modo de disposición.

3. La contrición no difiere sólo de la atrición que le precede por la intensidad del dolor, sino también por la información de la gracia. Y esta contrición tiene un cierto orden de posterioridad a la gracia que no tiene la atrición.

4. Aquella preparación es al modo de disposición material.

5. La contrición es el movimiento hacia la remisión de la culpa no como distante de ella, sino como unido a ella. Por ello es considerada más como movimiento que como ser movida. Ahora bien, el movimiento precede al término en el orden de la causa material, porque el movimiento es acto del que está en potencia.

6. La frase “no te justificará sin ti” debe entenderse en cuanto te dispone de algún modo a la gracia. Y así, sólo es preciso que el movimiento del libre albedrío preceda como disposición.

7. El consentimiento es causa eficiente del matrimonio carnal, pero el movimiento del libre albedrío no es causa eficiente de la infusión de la gracia, y por esto no hay semejanza.

8. En la justificación del pecador el hombre no es colaborador de Dios como produciendo al mismo tiempo con él la gracia, sino sólo como preparándose para la gracia.

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES EN CONTRA

1. La contrición depende de la gracia como del que informa, y de ahí se sigue que, por razón de la causa formal, la gracia sea anterior.

2. El mérito humano no precede a la gracia en razón de merecer, a saber, de modo que la gracia caiga bajo el mérito. Pero el acto humano puede preceder a la gracia como disposición material.

3. La contrición proviene del libre albedrío y de la gracia. Y en cuanto procede del libre albedrío es una disposición para la gracia que existe al mismo tiempo que la gracia, y como disposición es necesario que exista al mismo tiempo que la forma. Pero en cuanto que proviene de la gracia, se relaciona como el acto segundo con la gracia.

4. Al igual que el hábito perfecciona formalmente la potencia, así todo lo que en el hábito queda en acto es formal respecto de la sustancia del acto, a la que la potencia sirve. Y así el hábito es el principio formal del acto formado, aunque respecto de su formación tenga razón de causa eficiente.

5. La disposición no es eficiente con respecto a la forma, sino que sólo obra materialmente, en cuanto que mediante la disposición la materia se vuelve apta para la recepción de la forma. Y así, la contrición actúa en la infusión de la gracia en aquel que tiene culpa, aunque no sea necesaria en el inocente. Pues se requieren de modo positivo más cosas para la eliminación de la forma contraria y para introducir a la vez la forma nueva, que para la sola introducción de la forma.

6. Aquello que es por parte del que da es anterior formalmente, pero lo que es por parte del que recibe es anterior materialmente.

7. De aquel argumento no se sigue que la supresión de la culpa preceda a la contrición, ya que por la misma contrición se remite en cierto modo la culpa, así como por el calor intenso se rechaza la forma de agua, y entonces no se dan a la vez; de modo similar, tampoco se dan a la vez la culpa y la contrición.

ARTÍCULO 9

Si la justificación del impío se realiza en el instante[73]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Es imposible que una potencia tenga al mismo tiempo y a la vez muchos movimientos, así como es imposible que una misma materia esté bajo diversas formas dispares al mismo tiempo y a la vez. Pero en la justificación del impío se requiere un doble movimiento del libre albedrío, como es claro de lo dicho[74]. Luego la justificación del impío no puede hacerse en el instante.

2. Mas podría decirse que aquellos dos movimientos son de distintas potencias, pues el movimiento del libre albedrío hacia Dios es de la concupiscible, mientras que el movimiento del libre albedrío hacia el pecado –en cuanto consiste en rechazar el pecado– es de la irascible. Pero en contra, rechazar es lo mismo que odiar. Pero el odio está en el concupiscible como el amor, según el Filósofo en *Topica*[75]. Luego rechazar no está en el apetito irascible.

3. El irascible y el concupiscible, según el Damasceno[76], son partes del apetito sensible. Pero el apetito sensible sólo se extiende al bien que le es conveniente, o a su contrario, y de este modo ni el mismo Dios ni el pecado bajo la razón de pecado –en cuanto rechazable– son ese bien. Luego estos movimientos no pertenecen al concupiscible y al irascible, sino a la voluntad, y así son de una misma potencia.

4. Mas podría decirse que el movimiento del libre albedrío hacia Dios es un movimiento de la fe –que pertenece al entendimiento–, mientras que la contrición pertenece a la voluntad –de la que es propio el dolor del pecado–, y entonces no son de una misma potencia. Pero en contra, según San Agustín[77], "el hombre no puede creer si no es queriendo". Luego aunque se requiera el acto del entendimiento en el creer, sin embargo, se requiere en mayor medida un acto de la voluntad. Y así resulta que se requieren para la justificación del impío dos movimientos de la misma potencia.

---

[73] *Supra*, a. 2, ad10; *In IV Sententiarum*, d. 17, q. 1, a. 5, qla. 2 y qla. 3; *Summa Theologiae*, I-II, q. 113, a. 7.

[74] Cfr. *supra*, a. 3-5.

[75] Cfr. Aristóteles, *Topica*, II, 7, 113 a 33.

[76] Cfr. San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, II, c. 12 (PG 94, 928C; Bt. 119).

[77] Cfr. San Agustín, *In Iohannis evangelium tractatus*, 26, n. 2 (PL 35, 1607).

5. Corresponde a uno mismo moverse desde el término y moverse hacia el término. Pero rechazar el pecado es moverse desde el término, mientras que el moverse hacia Dios es moverse hacia el termino. Luego la contrición –que es el rechazo del pecado– pertenece a la misma potencia que el movimiento hacia Dios, y así no pueden darse a la vez.

6. Nada se mueve a la vez a términos diversos y contrarios. Pero Dios y el pecado son términos diversos y contrarios. Luego el alma no puede moverse a la vez hacia Dios y hacia el pecado, y así se concluye lo mismo que antes.

7. La gracia sólo se da al hombre digno. Pero mientras uno es sujeto de culpa no es digno de la gracia. Luego es necesario que se rechace la culpa antes de infundirse la gracia, y así, la justificación, que incluye las dos cosas, no se hace en el instante.

8. La forma que recibe más y menos sucesivamente, según parece, debe desarrollarse en el sujeto, mientras que la forma que no recibe más y menos se hace al instante en el sujeto, como es claro en las formas sustanciales. Pero la gracia se dirige al sujeto. Luego parece que es introducida sucesivamente, y así la infusión de gracia no se da en un instante, y, por consiguiente, tampoco la justificación del pecador.

9. Al igual que en cualquier mutación, en la justificación del impío es necesario poner dos términos, a saber, el término inicial [*a quo*] y el término final [*ad quem*]. Pero en toda mutación los dos términos no son coincidentes, es decir, no pueden darse a la vez. Luego en la justificación del impío se incluyen dos cosas que se comportan como anterior y posterior, y así la justificación del impío es sucesiva y no en el instante.

10. No se da en el instante algo en el que su hacerse sea previo a su estar hecho. Pero la gracia es antes en el hacerse que en el estar hecha. Por tanto, la infusión de la gracia no es al instante, y así se concluye lo mismo que antes. Se prueba la proposición intermedia: en las cosas permanentes lo que se está haciendo no es, mientras que lo que está hecho ya es. Pero la gracia es de las cosas permanentes. Luego si al mismo tiempo se hace y ya está hecha, al mismo tiempo existe y no existe, lo cual es imposible.

11. Todo movimiento se da en el tiempo. Pero en la justificación del impío se requiere cierto movimiento del libre albedrío. Luego la justificación del impío se hace en el tiempo, y así no se da en el instante.

12. Para la justificación del impío se requiere la contrición de los pecados. Pero cuando alguien ha cometido muchos pecados no puede en un mismo instante dolerse ni pensar todos los pecados. Luego la justificación del impío no puede hacerse en el instante.

13. Siempre que entre los extremos de la mutación hay algo intermedio, la mutación es sucesiva y no momentánea. Pero entre la culpa y la gracia hay algo

intermedio, a saber, el estado de naturaleza creada. Luego la justificación del impío es una mutación sucesiva.

14. La culpa y la gracia no están a la vez en el alma. Por tanto, el último instante en el que está la culpa es distinto del primer instante en el que está la gracia. Pero entre dos instantes cualesquiera hay un tiempo intermedio. Por consiguiente, entre la expulsión de la culpa y la infusión de la gracia hay un tiempo intermedio. Ahora bien, la justificación los incluye a ambos. Luego la justificación se da en el tiempo y no en el instante.

EN CONTRA

1. La justificación del impío es cierta iluminación espiritual. Pero la iluminación corporal se da en el instante y no en el tiempo. Luego como las cosas espirituales son más simples que las corporales y están menos sometidas al tiempo, parece que la justificación del impío se da en el instante.

2. Tanto más poderoso es un agente produce su efecto en menor tiempo. Pero el autor de la justificación es Dios, que tiene virtud infinita. Luego la justificación se da en el instante.

3. En el *De causis*[78] se dice que tanto la acción como la sustancia de las sustancias espirituales –entre ellas, el alma–, son en un momento de la eternidad y no en el tiempo. Pero la justificación pertenece a la acción del alma. Luego no se da en el tiempo.

4. En el mismo instante en el que se da la disposición completa en la materia, se da también la forma. Pero el movimiento del libre albedrío que se requiere en la justificación es la disposición completa para la gracia. Luego en el mismo instante en que se dan esos movimientos está la gracia.

SOLUCIÓN

La justificación del pecador se hace al instante. Para hacer esto evidente debe saberse que, cuando se dice que alguna mutación es en el instante, no se entiende que los dos términos de ella sean en un instante –pues esto es imposible, ya que propiamente hablando toda mutación se da entre términos opuestos–, sino que esto se entiende porque el tránsito de un término al otro se da en un instante, lo cual ocurre, sin duda, en algunos opuestos, mientras que en otros no.

Pues cuando entre los términos del movimiento se toma algo intermedio, es necesario que el tránsito de un término al otro sea sucesivo, ya que el medio es aquello en lo que pasa el ser en movimiento continuo antes de llegar a lo último,

---

78 *De causis*, Prop y com. 31 (30).

como es claro por el Filósofo en *Physica*[79]; y entiendo por medio cualquier distancia de los extremos, ya sea una distancia en cuanto al lugar –como en el movimiento local–, ya sea una distancia según la razón de cantidad –como en el movimiento de aumento y disminución–, ya sea según la razón de la forma –como en la alteración–, y esto, tanto si es un medio de otra especie –como lo pálido entre lo blanco y lo negro–, como si es medio de la misma especie –como lo menos cálido entre lo más cálido y lo frío–. Pero cuando entre dos términos del movimiento o de la mutación no puede haber medio en alguno de los modos predichos, entonces el tránsito de un término a otro no es en el tiempo, sino en el instante. Pero esto sucede cada vez que los dos términos del movimiento o de la mutación son la afirmación y la negación, o la privación y la forma. Pues entre la afirmación y la negación no hay ningún medio, ni entre la privación y la forma sobre el propio sujeto receptor, y esto lo digo por el modo por el que algún sujeto de otra especie es medio entre los extremos. Pero por el modo por el que algo es medio entre la intensidad y la remisión, aunque no pueda ser medio por sí mismo, con todo, puede serlo de modo accidental. Pues la negación o la privación, propiamente hablando, ni ganan intensidad ni remiten, sino que, accidentalmente, según su causa, puede considerarse en ellas cierta intensidad o remisión, como cuando se dice que es más ciego aquél que tiene el ojo vacío que aquél que tiene el ojo vendado, por el hecho de que la causa de la ceguera es más eficaz.

Así pues, tomando estas diversas mutaciones según los propios términos, estrictamente hablando, deben considerarse instantáneas y no en el tiempo, como la iluminación, la generación y la corrupción y otras de este estilo. Pero tomándolas, en cambio, en cuanto a las causas de sus términos, puede considerarse en ellas la sucesión, como es claro en la iluminación. Pues aunque el aire pase súbitamente de las tinieblas a la luz, sin embargo, la causa de la tenebrosidad desaparece sucesivamente, a saber, por la ausencia del sol, que por el movimiento local se hace presente sucesivamente. Y así, la iluminación es el término del movimiento local y es indivisible como cualquier término del movimiento continuo. Así pues, digo que los extremos de la justificación son la gracia y la privación de la gracia, entre las cuales no hay medio sobre su propio sujeto; por lo que es necesario que el tránsito de uno al otro sea en el instante, aunque la causa de esta privación desaparezca de modo sucesivo, bien en cuanto que el hombre pensándolo se dispone a la gracia, bien, al menos, en cuanto que el tiempo pasa después de que Dios preordenó conceder la gracia, y así, la infusión de la gracia se hace al instante. Y, ya que la expulsión de la culpa es el efecto formal de la gracia infundida, de ahí se concluye que toda la justificación del impío es al

---

[79] Cfr. Aristóteles, *Physica*, V, 3, 226 b 23.

instante, pues la forma y la disposición completa a la forma, así como la expulsión de la otra forma, se hace todo al instante.

RESPUESTAS

1. Cuando hay dos movimientos completamente dispares, ellos no pueden darse a la vez en la misma potencia. Pero si uno es la razón del otro, entonces pueden darse a la vez, ya que en cierto modo son un solo movimiento, como cuando alguien desea algo por un fin, entonces apetece al mismo tiempo el fin y lo que se refiere hacia ese fin. Y de modo similar, cuando alguien huye de aquello que repugna al fin, al mismo tiempo desea el fin y huye de lo contrario, y de modo semejante la voluntad se mueve al mismo tiempo hacia Dios y odia el pecado que va contra Dios.

2. Esos movimientos del libre albedrío pertenecen a la voluntad, no al apetito irascible y concupiscible. Y esto porque su objeto es algo inteligible, no algo sensible. Pero algunas veces se han atribuido al irascible y al concupiscible en cuanto que la misma voluntad se dice irascible o concupiscible por la semejanza del acto. Y entonces, la contrición se puede atribuir tanto al concupiscible –en cuanto que el hombre odia el pecado–, como también al irascible –en cuanto que se irrita contra el pecado, proponiéndose a sí mismo tomar venganza de él–.

3-5. Y por esto es clara la solución a la tercera, cuarta y quinta objeción.

6. La voluntad no se mueve a la vez persiguiendo cosas contrarias, pero se puede mover al mismo tiempo huyendo de una cosa y persiguiendo otra, y principalmente si perseguir una es el motivo de huir de otra.

7. La gracia se da al que es digno, no de modo que alguien sea suficientemente digno antes de tener la gracia, sino porque por el mismo hecho de darse la gracia se hace al hombre digno; por eso es digno de la gracia y tiene la gracia al mismo tiempo.

8. Para que una forma sea recibida sucesivamente en un sujeto, lo que contribuye a su mayor o menor intensidad sobre el sujeto es la intensidad o la remisión de la forma contraria o su término opuesto. Pero la privación de la gracia sólo recibe según un más y un menos de manera accidental por razón de su causa, como ya se ha dicho, y por esto no es necesario que la gracia sea recibida sucesivamente en el sujeto. Pero si remitiera en el sujeto, esto podría contribuir a que la gracia fuera recibida de modo sucesivo. Ahora bien, la gracia no remite en el mismo sujeto, y por esto tampoco es expulsada sucesivamente, por el hecho de que ella no remite, ni se induce sucesivamente, porque su privación no remite.

9. La solución es clara por lo dicho, pues no se dice que la mutación sea en el instante al estar sus dos términos en el mismo instante, como se ha dicho.

10. El hacerse de alguna cosa permanente se puede tomar de dos modos: uno, en sentido propio, y así se dice que una cosa se hace mientras dura el movimiento, cuyo término es la generación de esa cosa. Y así lo que se hace no está en las cosas permanentes, sino que el hacerse tiene lugar por sucesión, tal como el Filósofo dice en *Physica*[80]: "Lo que se hace, se hacía y se hará". El hacerse se dice, en segundo lugar, de modo impropio, a saber, cuando se dice que algo se hace en aquel instante en el que primero se hizo; y esto es porque aquel instante, en cuanto es término del primer tiempo en el que se hacía, usurpa para sí esto que es debido al primer tiempo. Y así, no es verdadero que aquello que se hace no existía, sino que ahora es por primera vez y antes de esto no era. Y así, debe entenderse que en aquellas cosas que se hacen de súbito son simultáneos el hacerse y el haberse hecho.

11. Aquí no se considera el movimiento en cuanto es la salida de la potencia hacia el acto, pues así es mensurado por el tiempo, sino que el movimiento del libre albedrío se toma por su misma operación que es "acto de lo perfecto", como se dice en *De anima*[81]; y así puede darse al instante, como el ser perfecto es en el instante.

12. No se requiere que se dé una contrición especial sobre cada uno de los pecados, en el mismo instante en el que el hombre es justificado, sino que haya una contrición general acerca de todos. Y la contrición especial sobre cada uno de los pecados singulares es precedente o consecuente.

13. Después de que el hombre cayera en culpa no puede haber medio entre la gracia y la culpa, ya que la culpa sólo se borra por la gracia, como es claro por lo dicho más arriba[82], y la gracia sólo se pierde por la culpa, aunque antes de la culpa hubiese un estado intermedio entre la gracia y la culpa, según la opinión de algunos.

14. No se debe considerar un último instante en que existió la culpa, sino un último tiempo, como se ha dicho más arriba[83].

---

80 Cfr. Aristóteles, *Physica*, VI, 6, 237 b 9 y 19.

81 Cfr. Aristóteles, *De anima*, III, 7, 431 a 7.

82 Cfr. *supra*, a. 2, a. 6, a. 7 y a. 8.

83 Cfr. *supra*, a. 2.

CUESTIÓN 29
LA GRACIA DE CRISTO[*]

Primero, se pregunta si en Cristo se da la gracia creada

Segundo, si era precisa la gracia habitual para que la naturaleza humana se uniera a la persona del Verbo

Tercero, si es infinita la gracia de Cristo

Cuarto, si a Cristo en cuanto cabeza le conviene la gracia en razón de su naturaleza humana

Quinto, si es precisa alguna gracia habitual para que Cristo sea cabeza

Sexto, si Cristo pudo merecer

Séptimo, si Cristo pudo merecer por otros

Octavo, si Cristo pudo merecer desde el primer instante de su concepción

ARTÍCULO 1
Si en Cristo se da la gracia creada[1]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Por la gracia creada se dice que el hombre es hijo adoptivo. Pero Cristo, como señalan los santos, no fue hijo adoptivo. Luego no tuvo gracia creada.

2. Donde hay una unión real por esencia no es precisa una unión por semejanza, al igual que para conocer se requiere la unión de lo cognoscible a la cosa conocida y, sin embargo, cuando algunas cosas están en el alma mediante su

---

[*] Traducción de Cruz González-Ayesta.

[1] *In III Sententiarum*, d. 13, q. 1, a. 1; *Summa Theologiae*, III, q. 7, a. 1; *Lectio super Iohannes*, c. 3, lect. 6; *Compendium theologiae* I, c. 213 y c. 214.

esencia no es preciso para el conocimiento que estén en ella por semejanza. Ahora bien, Dios está realmente unido al alma de Cristo por esencia en la unidad de la persona. Luego no es necesario que se una a Dios mediante la gracia, que es unión por semejanza.

3. No necesitamos la gracia para aquello que podemos por nuestra propia naturaleza. Pero Cristo podía llegar a la gloria por sus propias fuerzas naturales, pues es hijo natural; y si es hijo, es heredero. Luego dado que la gracia se infunde en las mentes para conseguir la gloria, parece que Cristo no necesitaba de la gracia creada.

4. El sujeto puede ser conocido sin el accidente. Pero la gracia, si es que existió en Cristo, fue un accidente. Luego se puede conocer a Cristo sin la gracia. Conocido de este modo, o le era debida la vida eterna o no. Si le era debida, en vano se le añadiría la gracia. Si, por el contrario, se dice que no le era debida, dado que a los hijos adoptivos se les debe la vida eterna por ser hijos, parecería que la filiación adoptiva pesa más que la filiación natural, lo que es inapropiado.

5. Lo que es bueno por esencia no necesita de bondad participada. Pero Cristo es bueno por esencia porque es verdadero Dios. Luego no necesita de la gracia que es bondad participada.

6. La bondad increada supera más a la bondad creada que la luz del sol a la luz de la vela. Pero aquel que está ante la luz del sol no necesita de la luz de la vela. Luego ya que la bondad creada estaba presente en Cristo mediante su unión con Dios, parece que no necesitaría de la gracia.

7. La unión de la divinidad con Cristo o le bastaba o no. Si no le bastaba, tal unión era imperfecta. Si le bastaba, entonces la adición de la gracia sobraría. Pero nada hay superfluo en las obras de Dios. Luego Cristo no tuvo gracia creada.

8. Quien conoce alguna noticia por un medio más noble –por ejemplo a través de la demostración– no necesita conocer la misma noticia por uno menos noble, por ejemplo, a través de un medio probable. Ahora bien, Cristo era bueno con una bondad nobilísima, a saber, la bondad increada. Luego no necesitaba para ser bueno de una bondad menos noble, a saber la bondad creada.

9. El instrumento no necesita de hábito para su operación, sobre todo si el agente de quien es instrumento posee una virtud perfecta. Pero la humanidad de Cristo es como un instrumento unido a la divinidad, como dice el Damasceno[2]. Luego como la virtud divina es perfectísima, parece que la humanidad de Cristo no necesita de la gracia.

---

[2] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, III, c. 15 (PG 94, 1060A; Bt. 239).

10. No es necesario añadir nada a quien posee la plenitud de todo bien. Pero el alma de Cristo tenía toda la plenitud de la bondad por estar unida al Verbo, en quien está atesorado todo bien. Luego no fue necesario que se le sobreañadiera la bondad de la gracia.

11. Es más noble aquello que hace a otro mejor. Pero ninguna criatura es más noble que el alma de Cristo unida al Verbo. Luego mediante ninguna gracia creada se puede hacer que el alma de Cristo sea mejor, de lo que resulta que la gracia creada sería en vano.

12. La imagen de Dios en nosotros es doble, como resulta de lo que dice la *Glossa*[3] acerca del *Salmo* (4, 7): "Sellada está etc."; una, por creación, que consiste en que la mente siendo una por esencia tiene tres potencias; la otra, por recreación, atendiendo a la luz de la gracia. Luego o la imagen por gracia es más semejante a Dios que la imagen de la mente de Cristo o no. Si es más semejante a Dios, entonces la gracia es una criatura más noble que el alma de Cristo. Si, por el contrario, no lo es, entonces a través de ella la mente de Cristo no accedería a una conformidad más cercana con Dios, que es el único motivo por el que la gracia se infunde en la mente. Luego en vano se pondría la gracia en el alma de Cristo.

13. Si los efectos son contradictorios, también las causas entrarán en contradicción: así como la congregación y la disgregación de lo visto se contradicen mutuamente, de ese mismo modo lo blanco y lo negro. Pero la filiación natural cuyo principio es la generación eterna, repugna a la filiación por adopción, cuyo principio es la infusión de la gracia. Luego también la gracia infusa contradice a la generación eterna. Y, dado que a Cristo le conviene la generación eterna, parece que en Él no hay gracia infusa.

EN CONTRA

1. Se dice en *Juan* (1, 14): "Le hemos visto lleno de gracia y de verdad". Pero en Cristo hubo ciencia creada a la cual corresponde la verdad. Luego también gracia creada.

2. El mérito requiere gracia. Pero Cristo mereció para sí y para nosotros, como dicen los santos. Luego Cristo tuvo gracia creada pues no es propio del creador merecer.

3. Cristo fue a la vez, viador y comprehensor. Pero la perfección del viador es la gracia creada. Luego Cristo tuvo gracia creada.

4. Puesto que el alma de Cristo era perfectísima, no le faltó ninguna de las perfecciones que poseen las otras. Pero las almas de los demás santos no sólo

---

[3] *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super Psalmus* 4, 7 (PL 191, 88B).

tienen la perfección propia de la naturaleza, sino también la de la gracia. Luego ambas perfecciones se dieron en Cristo.

5. La gracia se relaciona con el viador como la gloria con el comprehensor. Pero en Cristo, que era viador y comprehensor, hubo gloria creada por la que gozaba de la divinidad a través de un acto creado. Luego hubo en Él gracia creada.

SOLUCIÓN

Es preciso poner en Cristo la gracia creada. Y la razón de esta necesidad puede resumirse así: el alma puede estar unida a Dios de dos maneras. La primera, según el ser formando una sola persona, y este es singularmente el caso del alma de Cristo. La segunda, según la operación, y esta es común a todos los que conocen y aman a Dios. La primera unión sin la segunda no basta para la beatitud, porque ni siquiera Dios sería bienaventurado si no se conociera y se amara, porque no se delectaría en sí mismo, lo cual es un requisito para la bienaventuranza. Por consiguiente, para que el alma de Cristo sea bienaventurada se requiere, además de la unión con el Verbo en la unidad de la persona, una unión a través de la operación, a saber que vea a Dios por esencia y que, viéndolo, goce. Esto excede la potencia natural de cualquier criatura y solo conviene a Dios según su naturaleza. Por tanto, conviene que al alma de Cristo se le añadiera algo sobre su naturaleza, a través de lo cual se ordenara a la antedicha bienaventuranza, y a esto lo llamamos gracia. Luego es necesario afirmar que hay gracia creada en el alma de Cristo.

Y, por esto, es patente la falsedad de aquella opinión según la cual no habría gracia habitual en la parte superior del alma de Cristo sino que se uniría inmediatamente al Verbo, de manera que de tal unión fluiría la gracia a las potencias inferiores. Pues si se habla de la unión con el Verbo en la unidad de la persona, no sólo la parte superior del alma de Cristo se une al Verbo sino toda el alma. Y si, por el contrario, se trata de la unión por operación, para ésta se requeriría de la gracia habitual, como se ha dicho.

RESPUESTAS

1. Todo aquello que conviene a la persona por sí misma, no puede decirse de Cristo si es contradictorio con respecto a las propiedades de la persona eterna, que es la única que existe en Cristo, como es evidente en el mismo nombre de 'criatura'. En cambio, aquello que conviene a la persona en razón de su naturaleza o de una parte de su naturaleza, puede decirse de Cristo aunque tenga contradicción con la persona eterna, y la razón es la dualidad de naturalezas, como el padecer y el morir y otras cosas semejantes. La filiación conviene a la persona del primer modo; la gracia, en cambio, sólo conviene a la persona en razón de

su mente, que es una parte de su naturaleza. Por ello la filiación de adopción en modo alguno conviene a Cristo; sin embargo, le conviene tener gracia.

2. Aquel argumento es válido cuando la unión por esencia y por semejanza se ordenan a lo mismo. Pero no es el caso, pues la unión real de la divinidad con el alma de Cristo se ordena a la unidad de la persona; en cambio, la unión por semejanza de la gracia, se ordena al gozo de la bienaventuranza.

3. La bienaventuranza es natural para Cristo en cuanto a su naturaleza divina, pero no en cuanto a su naturaleza humana. Y por ello necesita de la gracia.

4. Si se afirma que el alma de Cristo no tiene gracia, entonces a Cristo le conviene, en cuanto hijo natural, la bienaventuranza increada; en cambio, no le conviene la bienaventuranza creada que se debe a los hijos adoptivos.

5. Cristo es bueno por esencia según la naturaleza divina pero no según la naturaleza humana y, por tanto, respecto de ésta necesita de la participación de la gracia.

6. La luz del sol y la de la vela se ordenan a lo mismo; en cambio, no se ordenan a lo mismo la unión de la divinidad con el alma de Cristo en la persona y mediante la gracia. Y, por tanto, no son semejantes.

7. La unión de la divinidad con el alma de Cristo basta para aquello a lo que se ordena; sin embargo, no se sigue que la unión mediante la gracia sea superflua porque se ordena a otra cosa.

8. La ciencia más noble y la menos noble se ordenan a lo mismo, a saber, al conocimiento de la realidad. En cambio, esto no es así en el caso propuesto; luego el argumento no concluye.

9. Hay dos tipos de instrumentos. Uno inanimado, que es actuado y no actúa, como el hacha, y éste no necesita de hábito. Otro, por el contrario, es animado, como el siervo, que actúa y es actuado, y éste necesita del hábito. La humanidad de la divinidad es este segundo tipo de instrumento.

10. El alma de Cristo poseía la plenitud de todos los bienes por la misma unión personal con el Verbo; sin embargo, no los poseía formalmente sino personalmente, y por ello necesitaba ser informada por la gracia.

11. Aunque no hay ninguna criatura mayor que el alma de Cristo unida al Verbo en sentido absoluto, nada impide que lo haya hablando en sentido relativo: pues así como el color era en cierto sentido más noble que el cuerpo en el que inhiere, en cuanto que el color era acto suyo, del mismo modo la gracia es mejor que el alma de Cristo en cuanto que es una perfección suya.

12. La gracia es más semejante en algún aspecto, en la medida en que se compara al alma de Cristo como el acto a la potencia; y según esto el alma de Cristo se conforma a Dios. Pero en lo restante –a saber en las propiedades naturales con las que se imita a Dios–, la mente es más semejante.

13. Debe decirse lo mismo que respecto de la primera objeción.

ARTÍCULO 2

Si se requiere la gracia habitual para que la naturaleza humana se una a la persona del Verbo[4]

Parece que no.

OBJECIONES

1. En el ser del sujeto, entender la sustancia es anterior a entender algún accidente que inhiera en ella. Pero mediante la unión de la naturaleza humana con el Verbo, se constituye la naturaleza humana en el ser del sujeto. Luego, dado que la gracia es accidente, parece que entender la unión de la naturaleza humana con el Verbo es anterior a la gracia, de manera que no se requiere la gracia para la unión.

2. La naturaleza humana puede ser asumida por el Verbo en cuanto es racional. Pero esto no le es dado mediante la gracia. Luego no se dispone para la unión con la gracia.

3. El alma se infunde al cuerpo para que en ella sea perfeccionado con la ciencia y las virtudes, como dice el Maestro, en *Sententiae*[5]. Pero el Verbo se une antes al alma que al cuerpo de Cristo, de otro modo se seguiría que lo asumido sería el sujeto, pues quedaría constituido por la unión del alma al cuerpo. Luego debe entenderse antes la unión del alma de Cristo al Verbo que la presencia de la gracia en ella, y así la gracia no dispone a la unión antedicha.

4. Entre la naturaleza y el sujeto no hay ningún accidente intermedio. Pero la naturaleza humana se une al Verbo como sujeto. Luego no hay allí la gracia como un medio que dispone.

5. La naturaleza humana se une al Verbo no sólo según el alma sino también según el cuerpo. Pero el cuerpo no es susceptible de recibir la gracia. Luego no se requiere de la gracia como disposición intermedia para la unión de la naturaleza humana con el Verbo.

---

[4] *In III Sententiarum*, d. 2, q. 2, a. 2, qla. 1; d. 13, q. 3, a. 1; *Summa Theologiae*, III, q. 2, a. 10; q. 6, a. 6; *Quodlibetales*, IX, q. 2, a. 1, ad3; *Compendium theologiae* c. 214.

[5] Pedro Lombardo, *Sententiae,* II, d. 1, c. 6.

6. Como dice San Agustín en la *Epistola ad Volusianum*[6]: "En las cosas que suceden admirablemente, toda la causa de lo hecho estriba en la potencia del que lo hace". Pero la unión de la naturaleza humana con la divina está por encima de todo lo hecho admirablemente. Luego no es preciso poner alguna disposición por parte de lo hecho, sino que basta la potencia del que lo hace, y así no se requiere de alguna gracia intermedia.

EN CONTRA

1. Dice san Agustín que todo lo que le conviene al hijo de Dios por naturaleza le conviene al hijo del hombre por gracia. Pero ser Dios le conviene al hijo de Dios por naturaleza. Por tanto, también le conviene al hijo del hombre por la gracia. Mas al hijo del hombre le conviene ser Dios por la unión. Luego para la unión se requiere la gracia.

2. Es más excelente la unión constituyendo una persona que la unión por el gozo. Pero para esta segunda unión se requiere la gracia. Luego también para la primera.

SOLUCIÓN

El que la gracia habitual se requiera para la antedicha unión se puede entender de dos modos. El primero es como principio que causa la unión. Y así afirmar que la unión en Cristo ha sido hecha por la gracia suena a la herejía de Nestorio, quien afirmaba que la humanidad en Cristo sólo estaba unida al Verbo por una perfecta semejanza de gracia. El segundo es como lo que dispone. Y esto puede ser de dos maneras: al modo de disposición de necesidad o de congruencia. De necesidad como el calor es la disposición hacia la forma del fuego o la rarefacción, porque la materia sólo puede ser materia apta para el fuego si se entiende como caliente y rarefacta. De congruencia, como la belleza es cierta disposición para el matrimonio. Por tanto, algunos dicen que la gracia habitual es disposición por modo de necesidad, como si ella lograra que la naturaleza humana fuera asumible. Pero no parece que esto sea así, pues la gracia es más un término de la asunción que una disposición a la asunción. En efecto, dice el Damasceno[7] que Cristo asumió la naturaleza humana para curarla, lo que se hace a través de la gracia, de modo que la gracia habitual en Cristo debe entenderse más bien como efecto de la unión que como una preparación para la unión. Y esto es lo que significa lo expresado por *Juan* (1, 14): "Le hemos visto como unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad"; como si le conviniera a Cristo una plenitud de gracia por ser unigénito del Padre por la unión. De esta

---

6 San Agustín, *Epistola 137*, c. 2 (PL 33, 519).

7 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, III, c. 18 (PG 94, 1072C; Bt. 251).

manera, se entiende que la gracia habitual sólo es disposición a la unión al modo de congruencia. Y por este modo la gracia habitual se puede llamar gracia de unión, aunque es más conveniente y más cercano a la intención de los santos que se entienda que la gracia de unión es el mismo ser en la persona del Verbo que le es dado a la naturaleza humana sin méritos precedentes; para lo cual no se requiere la gracia habitual –como se requiere para el gozo– que consiste en la operación. Y esto porque el hábito no es principio del ser sino del obrar.

RESPUESTAS

Y por esto mismo resulta evidente la respuesta a las objeciones.

ARTÍCULO 3

Si la gracia de Cristo es infinita[8]

Parece que sí.

OBJECIONES

1. Todo lo que es finito tiene medida. Pero la gracia de Cristo no tiene medida, porque, como dice *Juan* (3, 34), se le ha dado a Cristo el Espíritu sin medida. Luego la gracia de Cristo es infinita.

2. Dios puede hacer algo mayor que cualquier cosa finita. Pero Dios no podría dar a Cristo una gracia mayor, como dice el Maestro en *Sententiae*[9]. Luego la gracia de Cristo es infinita.

3. Mas podría decirse que esto se afirma no tanto porque Dios no pudiera hacer una gracia mayor cuanto porque el alma de Cristo no podría recibir mayor gracia, pues toda su capacidad estaba completa. Pero en contra, dice San Agustín en su libro *De natura boni*[10], que el bien de la criatura consiste en modo, especie y orden, de manera que donde estos tres son grandes, grande es el bien, y donde pequeños, pequeño es el bien. Luego en la medida en que una criatura crece en el bien, crece también su modo y, por consiguiente, la medida de su

---

[8] *In I Sententiarum*, d. 44, a. 3, ad2; *In III Sententiarum*, d. 13, q. 1, a. 2, qla. 2; *Super Iohannis*, c. 3, lect. 6; *Compendium Theologiae*, c. 215.

[9] Pedro Lombardo, *Sententiae,* III, d. 13, c. único.

[10] San Agustín, *De natura boni*, 3 (PL 42, 553).

capacidad se amplía, pues el modo sigue a la medida, como dice San Agustín en *De Genesi ad litteram*[11]. Y por tanto cuanto más crece la gracia tanto más crece la capacidad en el alma de Cristo.

4. San Anselmo en su libro *Cur Deus homo*[12], prueba que era conveniente que Dios se encarnara porque la satisfacción por la naturaleza humana sólo podía hacerse por un mérito infinito, que no puede ser propio del mero hombre. Por lo que es patente que el mérito del hombre Cristo fue infinito. Pero la causa del mérito es la gracia. Luego la gracia de Cristo es infinita, porque de una causa finita no puede resultar un efecto infinito.

5. La caridad del viador puede acrecentarse hasta el infinito, ya que, por mucho que un hombre aproveche en esta vida, siempre puede aprovechar más. Por tanto, si la gracia de Cristo fuera finita, la gracia de otro hombre podría crecer tanto que fuera mayor que la gracia de Cristo, y de ese modo sería mejor que Cristo, lo cual es inconveniente.

6. La capacidad del alma de Cristo o es finita o infinita. Si es infinita y toda su capacidad está completa, tiene una gracia infinita. Si, por el contrario, es finita, Dios puede hacer algo mayor que cualquier cosa finita, luego puede hacer una capacidad mayor que la que tiene el alma de Cristo y, así, puede hacer un Cristo mejor, lo que es absurdo.

7. Mas podría decirse que Dios puede lograr una mayor capacidad en lo que corresponde a su parte, aunque la criatura no puede recibir una capacidad mayor. Pero en contra, la criatura óptima dista infinitamente de Dios. Luego hay infinitos grados intermedios entre Dios y la criatura óptima, y entonces Dios puede hacer mejor cualquier bondad o capacidad creada.

8. Nada finito tiene poder sobre lo infinito. Pero la gracia de Cristo tenía poder sobre lo infinito, pues tenía poder sobre la salud de infinitos hombres, y la abolición de infinitos pecados. Luego la gracia de Cristo era infinita.

EN CONTRA

1. Nada creado es infinito. De otro modo la criatura se adecuaría al Creador. Ahora bien, la gracia de Cristo era algo creado. Luego era finita.

2. En *Sabiduría* (11, 20) se dice: "Tu lo has dispuesto todo con medida, número y peso". Pero nada infinito tiene peso y medida determinada. Luego todo lo que ha sido hecho por Dios es finito, y, del mismo modo, la gracia no es infinita.

---

[11] San Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, c. 3 (PL 34, 299).

[12] San Anselmo, *Cur Deus homo*, II, c. 6 (PL 158, 404A).

SOLUCIÓN

Esta cuestión se introduce con ocasión de aquellas palabras que se encuentran en *Juan* (3, 34): "Da el Espíritu sin medida"; y, por tanto, conviene comprender qué significan estas palabras para considerar la verdad de la presente cuestión.

En primer lugar puede ocurrir que se entiendan las palabras anteriores como si dijeran que el espíritu no le es dado con medida a Cristo porque el Espíritu Santo –que es en sí infinito–, llenó el alma de Cristo mediante la gracia. Pero esta forma de comprenderlas no es según la intención literal. Pues las anteriores palabras se introducen para distinguir entre Cristo, y Juan y todos los santos, como la *Glossa*[13] dice allí mismo. Por el contrario, según el sentido anterior, Cristo no difiere de las criaturas. Pues el Espíritu Santo que es la tercera persona de la Santísima Trinidad, y es en sí infinito, inhabita en cualquiera de los santos. Y por tanto se afirma en la *Glossa* otro sentido, de manera que las palabras anteriores se refieran a la generación eterna, según la cual el Padre dio al Hijo una naturaleza infinita, de modo que por "espíritu" se entienda la naturaleza divina espiritual, como dice la *Glossa*[14] allí mismo: "Que el Hijo sea tanto como el Padre, pues engendró al Hijo igual a sí". Pero este sentido no concuerda con las palabras siguientes, porque se añade: "El Padre ama al Hijo"[15], como si el amor del Padre al Hijo se entendiera en razón de la señalada donación. Y no puede decirse que el amor sea la razón de la generación eterna, cuando más bien el amor personal proviene de la generación, y el amor esencial pertenece a la voluntad; y no se concede que el Padre engendre al Hijo por voluntad.

Y por eso la *Glossa* afirma otro sentido, que se refiere a la unión del Verbo con la naturaleza humana. Pues el mismo Verbo de Dios, que es la divina sabiduría, se comunica según una determinada medida a cada criatura, en la medida en que Dios a través de todas su obras esparce indicios de su sabiduría, como dice el *Eclesiástico* (1, 19): "Y la ha infundido Dios –a saber, la sabiduría– en todas su obras, en todo viviente, conforme a su generosidad, y la ha comunicado a los que le aman". Pero el mismo Verbo está unido en Cristo, plenamente y sin medida, a la naturaleza humana, de manera que por el espíritu que no es dado con medida, debe entenderse el mismo Verbo de Dios. Por ello, también allí dice la *Glossa*[16]: "Así como el Padre engendra al Hijo pleno y perfecto, así, pleno y perfecto, es unido a la naturaleza humana". Pero también aquí el sentido no concuerda totalmente con las siguientes palabras. Pues esta donación, acerca de la cual hablan las citadas palabras, se muestra que ha sido hecha por el Hijo

---

13 *Glossa ordinaria super Iohannis* 3, 34.

14 *Glossa interlineal super Iohannis* 3, 34.

15 *Juan* 3, 35.

16 *Glossa ordinaria super Iohannis* 3, 34, additio III.

cuando se añade: "El Padre ama al Hijo y todo lo pone en su mano". Por la unión, por el contrario, no se da al Hijo algo, sino que se le da al hombre el ser Hijo. Y, por tanto, las palabras de que venimos hablando, propiamente parecen referirse a la gracia habitual en la que se muestra que le ha sido dado el Espíritu Santo al alma de Cristo, presupuesta la unión por la que aquel hombre era Hijo de Dios. Esta gracia, hablando en sentido absoluto, era finita; pero en cierto sentido, infinita.

Y para hacer esto evidente debe decirse que lo finito y lo infinito se entienden con respecto a la cantidad, como es patente por el Filósofo en *Physica*[17]. Pero hay un doble tipo de cantidad: la dimensiva, que se considera según la extensión, y la virtual, que se toma según la intensión: pues la virtud de una cosa es su perfección, según dice el Filósofo en *Physica*[18]: "Algo es perfecto cuando adquiere su propia virtud". Y así la cantidad virtual de cada forma se mira según el modo de su perfección. A su vez, ambas cantidades se diversifican en muchas. Bajo la cantidad dimensiva se contiene la longitud, la anchura, la profundidad y el número en potencia. La cantidad virtual se divide en tantas clases cuantas naturalezas o formas hay, cuyo grado de perfección constituye toda la medida de la cantidad.

Y ocurre que lo que es finito según un tipo de cantidad, es infinito según otra. Y esto es evidente si se toman ambas cantidades como dimensivas, pues puede pensarse una superficie que sea finita según la anchura, e infinita según la longitud. Y esto también es patente si se toma una cantidad dimensiva y otra virtual, pues si se piensa un cuerpo blanco infinito, no por ello será infinita la blancura intensivamente sino sólo extensiva y accidentalmente, pues podría encontrarse alguna otra cosa más blanca. Y lo mismo es igualmente patente si ambas cantidades son virtuales, pues en una y la misma cosa pueden considerarse diversas cantidades virtuales según las diversas formalidades de aquello que se predica de ellas. Como por el hecho de que se diga ente se considera en él la cantidad virtual en cuanto a la perfección de su ser; y porque algo se dice sensible a partir de la perfección en el sentir, y así de otras.

En cuanto al ser, sólo puede ser infinito aquel en el que se incluye toda la perfección del ser, que puede variar en diversos modos infinitos. Y de este modo solamente Dios es infinito según su esencia, porque su esencia no se limita a una determinada perfección, sino que incluye en sí todo modo de perfección al que puede extenderse la razón de ente y, por tanto, Él es infinito según esencia. Este tipo de infinitud no la puede poseer ninguna criatura, pues el ser de cualquier criatura es limitado a la perfección propia de su especie. Luego si se piensa en un alma sensible que tenga en sí todo cuanto puede concurrir a la perfec-

---

17 Aristóteles, *Physica*, I, 2, 185 b 2.

18 Aristóteles, *Physica*, VII, 3, 246 b 28.

ción del sentir en cualquier modo, aquella alma será finita según esencia, porque su ser está limitado a un tipo de perfección del ser, a saber, el sensible, al que excede la perfección inteligible. Sería, sin embargo infinita según la razón de la sensibilidad, porque su sensibilidad no se limitaría a ningún determinado modo de sentir.

Y lo mismo digo de la gracia habitual de Cristo que es finita según la esencia porque su ser es limitado a alguna especie de ente, a saber, a la gracia. Sin embargo, es infinita porque, una perfección puede ser considerada de infinitos modos de los que, en cuanto a la gracia, ninguno faltó a Cristo, sino que tuvo en sí la gracia según toda la plenitud y toda la perfección a la que se puede extender la razón de esta especie que es la gracia. Y la *Glossa*[19] afirma esto manifiestamente donde dice: "Dios da el Espíritu con medida a los hombres: al Hijo, por el contrario, no con medida, sino que según todo de sí mismo engendra a su Hijo, de manera que una vez encarnado su Hijo le dio todo el Espíritu, no de modo particular ni por subdivisión sino de modo universal y general". Y San Agustín dice en la epístola *Ad Dardanum*[20] que Cristo es cabeza en la que están todos los sentidos, mientras que en los santos a los que se les da el Espíritu con medida, se da en cierto modo sólo el tacto. Luego hay que decir que la gracia de Cristo fue finita según esencia, pero infinita según la perfección de la formalidad de la gracia.

RESPUESTAS

1. La solución es evidente por lo dicho.

2. La gracia es finita según esencia, pero infinita según la formalidad de la gracia. Dios puede hacer una esencia mejor que lo es la esencia de la gracia, pero [no puede hacer algo mejor] en el género de la gracia, porque la gracia de Cristo incluye todo aquello a lo que se puede extender la formalidad de la gracia.

3. La capacidad de la criatura se dice según la potencia receptiva que hay en ella. Y la potencia de la criatura para recibir es doble. Una natural, que puede ser llenada por completo pues sólo se extiende a perfecciones naturales. Otra es la potencia obediencial, según la cual puede recibir algo de Dios, y tal capacidad no puede ser llenada porque sea lo que sea lo que Dios haga en la criatura todavía permanece ésta en potencia de recibir de Dios. Pero el modo que crece al crecer la bondad sigue más a la cantidad de perfección recibida que a la de la capacidad de recibir.

---

[19] *Glossa ordinaria super Iohannis*, 3, 34.

[20] San Agustín, *Epistola 187*, 13 (PL 33, 847).

4. La forma es principio del acto. Pero en la medida en que tiene ser en acto no es posible que de una forma cuya esencia es finita proceda una acción infinita según la intensión. Luego el mérito de Cristo no fue infinito según la intensión del acto, pues amaba y conocía de modo finito. Ahora bien, tuvo cierto carácter infinito según la circunstancia de la persona, que tenía dignidad infinita, pues cuanto mayor es quien se humilla, tanto más laudable es su humildad.

5. Aunque la caridad o la gracia del viador puedan crecer hasta el infinito, nunca pueden lograr la igualdad con la gracia de Cristo. Pues que algo finito a través de un continuo aumento puede alcanzar una gran cantidad finita es verdadero si te toma en ambos finitos la misma razón de cantidad; como si comparamos una línea a otra, o una blancura a otra; pero no si se toman diversas razones de cantidad. Y esto es patente acerca de la cantidad dimensiva, pues por mucho que crezca una línea en longitud nunca alcanzará la anchura de la superficie. Y del mismo modo es patente en la cantidad virtual e intensiva, pues por mucho que se perfeccione el conocimiento del que conoce a Dios por semejanza, nunca puede adecuarse al conocimiento del comprehensor, que ve a Dios por esencia. Y del mismo modo la caridad del viador no puede adecuarse a la caridad del comprehensor, pues una trata de lo presente, y otra de lo ausente. También del mismo modo, por mucho que crezca la gracia de un hombre, gracia que posee según una participación particular, nunca puede adecuarse a la gracia de Cristo, que existe plena de modo universal.

6. La capacidad del alma de Cristo es finita, y Dios puede hacer una capacidad mayor así como una criatura mejor que la que es el alma de Cristo, si mediante la inteligencia la separamos del Verbo. Sin embargo de esto no se sigue que pueda hacer un Cristo mejor, porque Cristo tiene la bondad a partir de otro, a saber, a partir de la unión con el Verbo, y desde esta parte no puede pensarse que su bondad sea mayor.

7. La solución es evidente por lo dicho.

8. El que el alma de Cristo tenga poder sobre infinitas cosas le viene de la circunstancia de la persona, por la cual posee un mérito infinito, como se ha dicho antes[21].

---

[21] Cfr. *supra*, ad4.

ARTÍCULO 4

Si a Cristo en cuanto cabeza le conviene la gracia en razón de su naturaleza humana[22]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Es propio de la cabeza influir sobre los miembros. Pero Cristo, en cuanto a su naturaleza humana, no influye sobre los hombres mediante un influjo espiritual, que principalmente pertenece a las almas, porque, como dice la *Glossa*[23] de San Agustín a *Juan* (5, 2), mediante el Verbo de Dios se vivifican las almas, y mediante el Verbo hecho carne son vivificados los cuerpos. Luego Cristo no es cabeza de la Iglesia en cuanto a su naturaleza humana.

2. Mas podría decirse que Cristo influye en las almas efectivamente según su naturaleza divina, pero dispositivamente según la humana. Pero en contra, habría que contestar que los ministros de la Iglesia, en cuanto dispensan los sacramentos, disponen a la vida espiritual –porque el sacramento es causa dispositiva de la gracia–. Ahora bien, de los ministros de la Iglesia no se dice que sean cabeza de la Iglesia. Luego tampoco Cristo se dice cabeza de la Iglesia por esta razón.

3. La Iglesia hubiera existido aunque el hombre no hubiera pecado, por el contrario Cristo no habría asumido la naturaleza humana, como dice cierta *Glossa*[24] sobre el texto de *1 Timoteo* (1, 15): "Cristo Jesús vino a este mundo, etc.". Pero la Iglesia no puede existir sin cabeza. Luego Cristo no es cabeza de la Iglesia según la naturaleza humana.

4. Mas podría decirse que si el hombre no hubiera pecado, Cristo sería cabeza de la Iglesia en cuanto es el Verbo de Dios; sin embargo, tras el pecado, es cabeza de la Iglesia en cuanto Verbo hecho carne. Pero en contra, para la plena reparación del género humano se requiere que el hombre no adeude su salvación a alguien de quien antes no había sido deudor. Y por esta razón, como dice San Anselmo en *Cur Deus homo*[25], no pudo hacerse reparación por el ángel. Ahora

---

[22] *In III Sententiarum*, d. 13, q. 2, a. 1; *Summa Theologiae*, III, q. 8, a. 1; *Super Ephesios*, c. 1, lect. 8; *Super Colosenses*, c. 1, lect. 5; *Compendium Theologiae*, c. 214.

[23] *Glossa ordinaria super Iohannis*, 5, 26-27; San Agustín, *In Iohannis evangelium*, XIX, c. 5, n. 15 (PL 35, 1552).

[24] Mejor: San Agustín, *Sermo 175*, c. 1 (PL 38, 945).

[25] San Anselmo, *Cur Deus homo*, I, c. 5 (PL 158, 365C).

bien, si Cristo antes del pecado hubiese sido cabeza de la Iglesia sólo en cuanto Verbo, el hombre antes del pecado no hubiese adeudado su salvación a ninguna criatura; por el contrario, tras el pecado, es deudor de Cristo según su naturaleza humana, si es cabeza según ella. Luego parece que no sería plena la reparación hecha por el género humano, lo que es inconveniente.

5. Los ángeles buenos y los hombres pertenecen a una única Iglesia. Pero de una única Iglesia hay una sola cabeza. Luego dado que Cristo no es cabeza de los ángeles buenos –que nunca pecaron ni son conformes a él según su naturaleza–, parece que tampoco es cabeza de los hombres según su naturaleza humana.

6. La cabeza es miembro del cuerpo. Pero Cristo, según parece, no es miembro de la Iglesia, porque ser miembro comporta cierta parcialidad y, por consiguiente, cierta imperfección. Luego Cristo no es cabeza de la Iglesia.

7. Según el Filósofo[26] en *De animalibus*: "El corazón es principio de los sentidos, del movimiento y de la vida". Luego, si en razón de su influjo espiritual se le debe a Cristo algún nombre, más se le debe el nombre de corazón que el de cabeza –especialmente porque la cabeza recibe del corazón, mientras que Cristo no recibe de ningún miembro de la Iglesia–.

8. La Iglesia es la congregación de los fieles. Pero Cristo no tuvo fe. Luego si Cristo fuera cabeza de la Iglesia, no sería la cabeza adecuada a los miembros, lo cual es contrario a la noción de cabeza.

9. La cabeza no es posterior a los miembros. Pero muchos miembros de la Iglesia precedieron a Cristo. Luego Cristo no es cabeza de la Iglesia.

10. Mas podría decirse que, aunque Cristo no existía todavía en la naturaleza de las cosas, existía, sin embargo, en la fe de los patriarcas. Pero en contra, Cristo en cuanto es cabeza de la Iglesia infunde la gracia en los miembros de la Iglesia. Luego si para la noción de cabeza basta que Cristo esté en la fe de los creyentes, parecería que la misma abundancia de gracia se daría en el Antiguo Testamento y en el Nuevo, lo cual es falso.

11. Lo que no es no puede obrar. Pero cuando Cristo sólo existía en la fe de los patriarcas, no tenía ser en sí mismo según la naturaleza humana. Luego no podía influir, y, por tanto, no podía ser cabeza.

12. Es falsa toda proposición cuyo sujeto es un ente de razón y su predicado una realidad natural, como si se dijera que el género o la especie corre. Pero Cristo, en cuanto existe en la fe, significa una cosa de razón. Luego como ser cabeza o influir son cosas naturales, parece que esta proposición: "Cristo, en cuanto que existe en la fe, es cabeza de la Iglesia", sería falsa.

---

[26] Mejor: Aristóteles, *De partibus animalium*, III, 3, 665 a 11.

13. De un solo cuerpo hay una sola cabeza. Pero Cristo es cabeza de la Iglesia según su divinidad. Luego no lo es según su humanidad.

14. No hay cabeza de la cabeza. Pero la cabeza de Cristo es Dios según *1 Corintios* (11, 3). Luego Cristo no es cabeza de la Iglesia.

15. Es propio de la noción de cabeza tener todos los sentidos que se dan en el cuerpo, como dice San Agustín[27] en *Epistola ad Dardanum*. Pero hay en la Iglesia algún sentido espiritual –a saber la fe y la esperanza– que no se da en Cristo. Luego Cristo no es cabeza de la Iglesia.

16. Respecto de *Efesios* (1, 22), sobre aquello de: "A él lo constituyó cabeza, etc.", dice la *Glossa*[28]: "Aquellos se sometieron como a su cabeza por la que tienen origen". Pero los hombres y los ángeles no tienen su origen en Cristo según su naturaleza humana, sino según la divina. Luego Cristo no es cabeza de la Iglesia según su naturaleza humana, sino según la divina.

17. Dice San Agustín[29] en *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, que iluminar a las almas es un acto que sólo conviene a Dios. Por tanto, no le conviene a Cristo según su naturaleza humana. Luego Cristo según su naturaleza humana no es cabeza de la Iglesia.

EN CONTRA

1. Respecto de aquello de *Efesios* (1, 22): "A él lo constituyó cabeza sobre toda la Iglesia", la *Glossa*[30] añade: "según su humanidad".

2. La unión de la cabeza al cuerpo es según la conformidad de la naturaleza. Pero la conformidad de Cristo con la Iglesia no es según su naturaleza divina sino según su naturaleza humana. Luego Cristo es cabeza de la Iglesia según su naturaleza humana.

SOLUCIÓN

En lo espiritual ser 'cabeza' se dice por traslación de lo que es la cabeza respecto del cuerpo natural. Por consiguiente, debe considerarse que la relación de Cristo con la Iglesia es similar a la relación de la cabeza con sus miembros.

Hay una doble relación de la cabeza con los miembros, a saber, de distinción y de conformidad. De distinción, en cuanto a tres cosas: la primera, en cuanto a la dignidad, porque la cabeza posee plenamente todos los sentidos, y no ocurre igual con los miembros. La segunda, en razón del gobierno, porque la cabeza

---

27 San Agustín, *Epistola 187*, c. 13 (PL 33, 847).

28 *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 192, 178D).

29 San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, I, q. 53 (PL 40, 37).

30 *Glossa* de Pedro Lombardo (PL 192, 178D).

gobierna y regula los actos de todos los demás miembros, tanto mediante los sentidos exteriores como mediante los interiores que tienen su sede en la cabeza. La tercera, en razón de la causalidad, pues la cabeza influye en el sentir y en el movimiento de todos los miembros, y por eso los médicos dicen que los nervios conducen desde su origen a la cabeza, tanto respecto de las fuerzas animales aprehensivas como de las motoras.

También hay una triple conformidad de la cabeza con respecto de los miembros. La primera según la naturaleza, pues la cabeza y los demás miembros son parte de una misma naturaleza. La segunda, en razón del orden, pues hay una unión de orden entre la cabeza y los miembros, en la medida en que los miembros se ayudan unos a otros, como se dice en *1 Corintios* (12, 25). La tercera, en razón de la continuidad, pues la cabeza se continúa naturalmente en los demás miembros. Y según estos tipos de conformidad y de distinción, el nombre de cabeza se atribuye de distintos modos metafóricamente a cosas diversas. Hay algunas cosas entre las que se da una conformidad según naturaleza y de entre éstas se atribuye a algunas el nombre de cabeza sólo en razón de su eminencia o dignidad, como se dice que el león es cabeza de los animales, o una determinada ciudad cabeza del reino, en razón de su dignidad, por ejemplo en *Isaías* (7, 8): "Pues la cabeza de Siria es Damasco". Otras cosas son conformes entre sí en virtud de una unión de orden, porque, por ejemplo, se ordenan a un mismo fin, y a éstas se atribuye el nombre de cabeza en razón del gobierno, que es por orden al fin; y así los príncipes se dicen cabeza del pueblo, según aquello de *Amós* (6, 1): "Los notables, cabeza de las naciones". Pero donde hay continuidad, se habla de cabeza en razón de la influencia, como la fuente se dice cabeza del río.

Y de estos tres modos se dice que Cristo es cabeza de la Iglesia según su naturaleza humana. Pues es de la misma naturaleza que los demás hombres según su especie, y así le compete ser cabeza por razón de la dignidad, en la medida en que en Él se encuentra la gracia con mayor abundancia. También se da en la Iglesia una unidad de orden, en la medida en que los miembros de la Iglesia se ayudan unos a otros y se ordenan a Dios; y así Cristo se dice cabeza de la Iglesia como quien la gobierna. Hay también en la Iglesia una cierta continuidad en razón del Espíritu Santo, que siendo uno y el mismo en número, llena y une a la Iglesia; por tanto, también Cristo según su naturaleza humana se dice cabeza por razón de su influencia.

Ahora bien, en el sentido y modo espiritual cabe entender la influencia de dos modos. El primero, como agente principal, y así es propio sólo de Dios influir con la gracia en los miembros de la Iglesia. El segundo, instrumentalmente, y así también la humanidad de Cristo es causa de la antedicha influencia, porque, como dice el Damasceno[31], así como el hierro quema por el fuego unido

---

[31] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, III, c. 19 (PG 94, 1080B-1081A; Bt. 258-259).

a él, así también las acciones de la humanidad de Cristo eran, por su unión con la divinidad, como instrumento de quien era esa misma humanidad. Y esto parece bastar para la definición de cabeza, pues también la cabeza natural del cuerpo sólo influye en los miembros en razón de una virtud latente.

Cristo puede llamarse cabeza de los ángeles según la naturaleza humana de acuerdo con las dos últimas condiciones, y cabeza de ambos según la naturaleza divina. Pero no según la primera condición, salvo que se tome la comunidad en cuanto a la naturaleza genérica, según la cual el hombre y el ángel comparten la naturaleza racional; y además, según una comunidad de analogía, según la cual el Hijo tiene en común con todas las criaturas el recibir del Padre, como dice San Basilio[32], por lo que se le llama primogénito de toda criatura (*Col.,* 1, 15). Por tanto, propiamente hablando, Cristo entero según ambas naturalezas es a la vez cabeza de toda la Iglesia según las tres condiciones señaladas, y mediante estas tres condiciones el Apóstol prueba que Cristo es cabeza de la Iglesia al decir en *Colosenses* (1, 18-20): "Él es también la cabeza del cuerpo, que es la Iglesia; él es el primogénito de entre los muertos, para que sea el primero en todo –en cuanto al gobierno–, pues Dios tuvo a bien que en él habitase toda la plenitud –en cuanto a la dignidad–, y mediante él reconciliar todas las cosas" –en cuanto a la influencia–.

RESPUESTAS

1. Vivificar tanto las almas como los cuerpos se atribuye a la divinidad del Verbo como al agente principal, y en cambio a la humanidad como instrumento. Pero se atribuye la vida de las almas a la divinidad del Verbo y la vida de los cuerpos a la humanidad por cierta apropiación, cuando se atiende a la conformidad entre la cabeza y los miembros; como también se dice, por ejemplo, que la pasión es causa de la remisión de la culpa, y la resurrección causa de la justificación.

2. Los ministros de la Iglesia no disponen ni obran para la vida espiritual como por una virtud propia sino por una virtud ajena, mientras que Cristo, en cambio, lo hace por su propia virtud. Y por ello Cristo podía por sí mismo causar todo el efecto de los sacramentos, porque en él estaba originalmente toda la eficacia de ellos. Esto, por el contrario, no pueden hacerlo los otros, que son ministros de la Iglesia, los cuales, por tanto, quizá sólo pueden llamarse cabeza en razón del gobierno, como se dice cabeza a algún príncipe.

3. Supuesta aquella opinión según la cual Cristo no se hubiese encarnado si el hombre no hubiera pecado, Cristo antes del pecado hubiera sido cabeza de la Iglesia sólo según su naturaleza divina, pero después del pecado conviene que

---

[32] San Basilio, *Homilia de fide*, n. 2 (PG 31, 468A).

sea también cabeza de la Iglesia según la humana. Pues por el pecado la naturaleza humana está herida y vertida a lo sensible, de modo que no es suficientemente idónea para el gobierno espiritual del Verbo. Luego fue conveniente que se aplicara una medicina a la herida mediante la humanidad de Cristo, con la que Cristo satisfizo; y fue conveniente que asumiera una naturaleza visible, para que, a través del gobierno visible, el hombre fuera restituido a lo invisible.

4. A la naturaleza humana le corresponde cierta infinitud de dignidad por el hecho de estar unida a la divina en la persona; de manera que no es injurioso para el hombre que Cristo, según su naturaleza humana, se hiciese deudor de su salvación, porque la naturaleza humana obra por virtud de la divina, como se ha dicho. Por ello veneramos a Cristo en sus dos naturalezas, con un sólo tipo de veneración, a saber de latría.

5. Cristo es cabeza de los ángeles, no sólo según su naturaleza divina sino también según su naturaleza humana, porque los ilumina según su naturaleza humana, como dice Dionisio[33] en *De divinibus nominibus*. Por ello también en *Colosenses* (1, 16) se dice que él mismo es cabeza de todo principado y de toda potestad. Sin embargo, hay dos diferencias en el modo como Cristo se relaciona con los hombres y con los ángeles. La primera, en cuanto a la conformidad de la naturaleza, por ella, está en la misma especie con los hombres, pero no con los ángeles. La segunda, en cuanto al fin de la encarnación, que ciertamente se realiza para liberar a los hombres del pecado; y así, la humanidad de Cristo se ordena a la influencia que tiene sobre los hombres, como al fin pretendido, y en cambio, el influjo sobre los ángeles no es fin de la encarnación sino consecuencia de ella.

6. Cristo es llamado por el Apóstol expresamente miembro de la Iglesia en *1 Corintios* (12, 27): "Vosotros sois cuerpo de Cristo, y cada uno un miembro de él". Pero se dice miembro en razón de su distinción de los demás miembros de la Iglesia, y se distingue de los otros miembros en razón de su perfección, porque en Cristo se da la gracia universalmente, y no así en los demás miembros –así como también la cabeza del cuerpo natural se distingue de los otros miembros–. Luego no conviene que a Cristo se le atribuya imperfección alguna.

7. El corazón es un miembro oculto, mientras que la cabeza es un miembro visible. Por tanto, mediante el término "corazón" se puede significar la divinidad de Cristo, o el Espíritu Santo; en cambio, mediante "cabeza", el mismo Cristo según su naturaleza visible sobre quien influye la naturaleza divina invisible.

8. Cristo tuvo conocimiento perfecto de las cosas respecto de las que otros tienen fe; y de ese modo, en lo referente al conocimiento, se relaciona con los

---

[33] Mejor: Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 7, §3 (PG 3, 209B; Dion. 854).

demás como lo perfecto con lo imperfecto. Pero este tipo de relación es la que se da entre la cabeza y los miembros.

9. Cristo, en cuanto hombre, es mediador entre Dios y los hombres, como se dice en *1 Timoteo* (2, 5). Luego, al igual que se dice que Dios nos justifica de dos modos, a saber principalmente a través de su acción –en cuanto es causa eficiente de nuestra salvación–, y también por nuestra operación –en cuanto es para nosotros fin que conocemos y amamos–, así también Cristo, en cuanto hombre, se dice que nos justifica de dos modos. El primero, según su acción, en cuanto que mereció por nosotros y satisfizo en nuestro lugar, y de este modo no podía llamarse cabeza de la Iglesia antes de su encarnación. El segundo, por nuestra operación dirigida a él, según lo cual se dice que somos justificados por la fe en él, y de este modo también podía ser cabeza de la Iglesia según su humanidad antes de la encarnación. De ambos modos es cabeza de la Iglesia según la divinidad, tanto antes como después.

10. Dado que antes de la encarnación no existía todavía en acto ni el mérito de Cristo ni su satisfacción, por eso no había tanta plenitud de gracia como después.

11. El ser cabeza no le convino a Cristo sólo por su acción, sino también por nuestra acción respecto de él. Luego la objeción no se sigue.

12. Ser cabeza o influir mediante nuestra operación con respecto a él –en cuanto creemos en él–, no es un predicado que sea cosa natural, sino que es cosa de razón. Luego la objeción no se sigue.

13. Dios y hombre son uno en Cristo. Por tanto, al decir que Cristo es cabeza según la humanidad y según la divinidad no se sigue que la Iglesia tenga dos cabezas.

14. En modo alguno se dice con el mismo sentido que Dios sea cabeza de Cristo y que Cristo sea cabeza de la Iglesia. Luego la objeción procede por equivocidad.

15. A Cristo le conviene todo lo que hay de perfección en la fe y en la esperanza, y sólo se le niega lo que en ellas hay de imperfección.

16. Aunque Cristo de un modo sea cabeza según su divinidad, sin embargo no se niega que de otro modo sea cabeza según su humanidad, puesto que del mismo Cristo según su humanidad recibimos origen espiritual, según *Juan* (1, 16): “Pues de su plenitud todos hemos recibido”.

17. Es propio sólo de Dios iluminar a las almas de modo principal y efectivo; y así, la humanidad de Cristo no influye en nosotros espiritualmente, sino que lo hace de otro modo, como se ha dicho.

ARTÍCULO 5

Si se requiere alguna gracia habitual para que Cristo sea cabeza[34]

Parece que no.

OBJECIONES

1. El Apóstol en *Colosenses* (1, 19) pone en Cristo el ser cabeza "porque Dios tuvo a bien que en él habitase toda la plenitud", como es patente por la autoridad antes señalada.[35] Pero toda la plenitud de la divinidad inhabitó en Cristo en virtud de la unión. Luego para ser cabeza no necesitó otra gracia además de la de la unión.

2. Cristo es cabeza de la Iglesia en cuanto obra por nuestra salvación. Pero la obra de su humanidad conllevó nuestra salvación, como dice el Damasceno[36], en la medida en que la humanidad era como un instrumento de la divinidad. Luego como un instrumento no necesita de hábito alguno sino que su movimiento es realizado sólo por el agente principal, parece que Cristo no requirió de la gracia habitual para ser cabeza.

3. La acción de un hombre puede ser saludable para otro de dos modos. El primero, en cuanto obra como persona singular, y así para que su acción sea meritoria para sí o para otro se necesita de la gracia. El segundo, como persona común, y así son los ministros de la Iglesia quienes, dispensando los sacramentos y mediante las oraciones que dirigen a Dios en nombre de la Iglesia, obran la salvación de otros. Y para esto no se requiere la gracia sino solo la potestad o el estado, pues esto es realizado no sólo por los buenos sino también por los malos. Pero Cristo, en cuanto es cabeza de la Iglesia, es considerado como persona común, en cuyo lugar obran todos los ministros de la Iglesia. Luego no necesitaba de la gracia habitual para ser cabeza.

4. Cristo fue cabeza de la Iglesia en cuanto que su mérito fue infinito, y así pudo influir en todos los miembros de la Iglesia para la destrucción de todos los pecados. Pero su mérito no tomó su infinidad de la gracia habitual, que era finita. Luego Cristo no fue cabeza en razón de la gracia habitual.

---

[34] *In III Sententiarum*, d. 13, q. 3, a. 2, qla. 1-2; *Summa Theologiae*, III, q. 8, a. 5.

[35] *Supra*, a. 4.

[36] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, III, c. 15 (PG 94, 1060A; Bt. 239).

5. Cristo es cabeza de la Iglesia en cuanto es "mediador entre Dios y los hombres" (*1 Tim*., 11, 5). Pero es mediador por ser medio entre Dios y los hombres, al compartir con Dios la divinidad y con los hombres la humanidad, lo que, ciertamente, es así por la unión. Luego sólo la unión sin la gracia habitual basta para la razón de ser cabeza.

6. Un sujeto tiene una vida. Pero la gracia es vida del alma. Luego en una sola alma hay una sola gracia, y de este modo en Cristo, además de la gracia que le es propia por la singularidad de su persona, no se requiere gracia habitual alguna para que sea cabeza.

7. Cristo influye en los miembros de la Iglesia por ser cabeza. Pero Cristo no podría influir, por mucha gracia que tuviera, si no fuera Dios y hombre. Luego para que sea cabeza no se precisa de la gracia habitual, sino sólo de la que tiene en virtud de la unión.

EN CONTRA

1. Se dice en *Juan* (1, 16): "De su plenitud todos hemos recibido gracia por gracia"; de manera que tuvo alguna gracia a través de la cual derramó la gracia en nosotros.

2. La cabeza del cuerpo místico tiene semejanza con la cabeza del cuerpo natural. Pero para la perfección del cuerpo natural se requiere que en ella las fuerzas sensitivas estén en toda plenitud, para que pueda derramar el sentir en los miembros. Luego en Cristo para ser cabeza se requiere la plenitud de la gracia.

3. Dionisio en *De caelesti hierarchia*[37] dice que aquellos que iluminan, perfeccionan y purifican a otros, tienen previamente luz, pureza y perfección. Pero Cristo en cuanto es cabeza de la Iglesia purifica, ilumina y perfecciona. Luego conviene para que sea cabeza que en él se dé la plenitud de la gracia por la que es puro, lúcido y perfecto.

SOLUCIÓN

Como dice el Damasceno[38], la humanidad de Cristo fue como un instrumento de su divinidad, y por ello sus acciones podían ser saludables para nosotros. Pues, en la medida en que era un instrumento especial de la divinidad, convenía que tuviera una especial unidad con la divinidad.

Por otra parte, cada sustancia participa su bondad de Dios tanto más plenamente cuanto más se acerca a esa misma bondad, como es patente por Dionisio

---

37 Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 3, §3 (PG 3, 165D; Dion. 794).

38 San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, III, c. 15 (PG 94, 1060A; Bt. 239).

en *De caelesti hierarchia*[39]. Por tanto, la humanidad de Cristo, al estar unida a la divinidad de un modo más cercano y especial que otros, participaba de un modo más excelente de la bondad divina por el don de la gracia. Y ello porque era idónea no sólo para tener la gracia sino también para que mediante esa gracia transfundiera la gracia a otros –así como a través de los cuerpos más luminosos la luz del sol pasa a otros–. Y dado que Cristo influye en cierto modo en los efectos de las gracias en todas las criaturas racionales, por este motivo él mismo es principio en cierto modo de toda gracia según su humanidad, así como Dios es principio de todo ser. Por consiguiente, al igual que en Dios se aúna toda la perfección del ser, en Cristo se encuentra toda la plenitud de gracia y de virtud, por la que no sólo es capaz de las obras de la gracia sino que también puede conducir a otros hacia la gracia. Y por esto cumple la noción de cabeza.

Pues en la cabeza natural no sólo se da la virtud sensitiva para sentir mediante la vista, el oído, el tacto, y otros sentidos semejantes, sino que también está en ella la virtud sensitiva como en la raíz de la cual los sentidos afluyen a los otros miembros. Por tanto, una y la misma gracia habitual se llama gracia de unión en Cristo, en cuanto era congruente con una naturaleza unida a la divinidad; y gracia de ser cabeza, en cuanto que mediante ella se realiza la infusión en otros para la salvación; y gracia de la persona singular en cuanto perfeccionaba para obras meritorias.

RESPUESTAS

1. Hay que entender que en Cristo se da una doble plenitud: la primera, de la divinidad, según la cual Cristo es perfecto Dios; la segunda, de gracia, según la cual se dice lleno de gracia y de verdad. De esta plenitud habla el Apóstol en *Colosenses* (1, 19); de la primera en *Colosenses* (2, 9). Esta segunda deriva de la primera y mediante ella se perfecciona la gracia de ser cabeza.

2. Un instrumento inanimado, como es un hacha, no necesita de hábito; por el contrario, un instrumento animado, como es el siervo, sí lo necesita, y la naturaleza humana en Cristo es este tipo de instrumento de la divinidad.

3. El ministro de la Iglesia no obra en los sacramentos como por virtud propia sino en virtud de otro, a saber, de Cristo. Y, por tanto, en aquél no se precisa de la gracia personal sino sólo de la autoridad del orden, por la que es constituido como vicario de Cristo. Pero Cristo obró nuestra salvación como por su propia virtud, y por tanto era conveniente que en él se diese la plenitud de la gracia.

4. Aunque el mérito de Cristo tenga razón de infinidad en virtud de la dignidad de la persona, sin embargo, tiene razón de mérito en virtud de la gracia habitual, sin la cual no puede haber mérito.

---

[39] Pseudo-Dionisio Areopagita, *De caelesti hierarchia*, c. 4, §1 (PG 3, 177D; Dion. 803).

5. Cristo es mediador entre Dios y los hombres también según su naturaleza humana, en cuanto que comparte con los hombres el ser pasible, pero con Dios comparte la justicia, que se da en él por la gracia. Luego para que Cristo sea mediador y cabeza se requiere la gracia habitual además de la unión.

6. La gracia de ser cabeza, la de la persona singular y la de la unión, es una y la misma gracia habitual según diversas razones, como se ha explicado más arriba.

7. Aunque para que Cristo sea cabeza se requiere de ambas naturalezas, sin embargo, en virtud de la unión de la naturaleza divina con la humana, se sigue en la humana cierta plenitud de gracia por la cual hay una redundancia hacia otros a partir de la cabeza que es Cristo.

ARTÍCULO 6

Si Cristo pudo merecer[40]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Todo el mérito procede del libre arbitrio que se halla indeterminado respecto de lo múltiple. Pero en Cristo el libre arbitrio se hallaba determinado hacia el bien. Luego no pudo merecer.

2. Así como es la relación del recipiente con lo recibido, así es la relación entre el que merece y el premio, porque uno merece para recibir aquello que merece. Pero el recipiente debe estar vacío de lo recibido, como es patente por *De anima*[41]. Por tanto, aquel que merece, no debe poseer el premio, lo cual no puede decirse de Cristo que fue verdadero comprehensor. Luego parece que Cristo no pudo merecer.

3. Lo que a uno le es debido no conviene que lo merezca. Pero a Cristo, por ser comprehensor, se le debía la impasibilidad de mente y de cuerpo. Luego Cristo no mereció esta impasibilidad.

---

[40] *In III Sententiarum*, d. 18, a. 2; *Summa Theologiae*, III, q. 19, a. 3; *Compendium Theologiae*, c. 231.

[41] Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 a 20.

4. No se merece aquello que sigue de manera necesaria como en un orden natural, porque el mérito se da respecto de aquello que se recibe por voluntad de otro, como un regalo. Pero la gloria del cuerpo se posee por orden natural en virtud de la gloria del alma, como señala San Agustín en *Epistola ad Dioscorum*[42]. Luego como Cristo es bienaventurado en cuanto al alma como quien goza de la divinidad, parece que no pudo merecer la gloria del cuerpo.

5. Al igual que Cristo, antes de su pasión, tuvo la gloria del alma pero no la del cuerpo, así también los santos que ahora están en la gloria. Pero los santos ahora no merecen la gloria del cuerpo. Luego tampoco Cristo la mereció.

6. Lo mismo no puede ser principio y término del mérito y, así, no puede ser lo mismo el premio y el principio del mérito. Pero la caridad que había en Cristo pertenecía a su premio, porque tenía la perfección de la bienaventuranza, ya que por ella gozaba de tal bienaventuranza. Por tanto, no podía ser principio de merecer. Ahora bien, todo mérito procede de la caridad. Luego en Cristo no pudo haber mérito.

7. Suprimido lo anterior se suprime lo posterior. Pero el mérito hace referencia principalmente a la felicidad del alma, la cual Cristo no mereció porque la tuvo desde el primer instante de su concepción. Luego tampoco pudo merecer ninguna otra cosa.

EN CONTRA

1. Sobre el *Salmo* (15, 1): "Guárdame, Dios mío", dice la *Glossa*[43]: "El premio, porque esperé en ti también el mérito". Luego Cristo mereció.

2. Cualquiera que recibe una recompensa por sus obras, merece. Pero Cristo por la humildad de su pasión, recibió la recompensa de la exaltación, como es patente por *Filipenses* (2, 9): "Y por eso Dios lo exaltó y le otorgó el nombre que está sobre todo nombre". Luego Cristo mereció.

3. Al igual que el gozo es el acto del comprehensor, así el mérito es el del viador. Pero Cristo gozaba en cuanto comprehensor. Luego merecía en cuanto viador.

SOLUCIÓN

Cristo, antes de su pasión, cuando era viador y comprehensor, mereció; lo cual es evidente por lo que sigue. Para el mérito se requieren dos cosas: el estado del que merece y la facultad de merecer. Para el estado de merecer se requiere que le falte aquello que se dice que merece. Aunque algunos dicen que uno

---

42 San Agustín, *Epistola 118*, c. 3 (PL 33, 439).

43 *Glossa interlineal* y *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super Psalmus* (PL 191, 172B).

puede merecer lo que ya tiene, como dicen de los ángeles, que habiendo recibido la bienaventuranza con la gracia, la merecieron por las obras subsiguientes que hacen con respecto a nosotros. Pero esto no parece ser verdadero por dos razones. Primera, porque es contrario al parecer de San Agustín[44] que prueba contra los pelagianos que la gracia no puede caer bajo el mérito, porque antes de la gracia ninguna cosa es merecida salvo las malas, ya que antes de la gracia el hombre es impío "y al impío se le debe por sus méritos no la gracia sino la pena". Luego puede decirse que alguno merezca la gracia por las obras que realiza después de haber recibido la gracia. Segunda, porque va contra el carácter de mérito. Pues el mérito es causa del premio no como causa final –pues entonces el premio más bien sería causa del mérito–, sino principalmente según la causa eficiente, en cuanto el mérito hace digno del premio y, así, dispone al premio. Lo que es causa como causa eficiente de ningún modo puede ser posterior en el tiempo a aquello de lo que es causa. Por tanto no puede ser que alguno merezca lo que ya tiene, y el que entre los hombres alguien sirva a su señor por haber recibido un beneficio, más tiene razón de gratitud que de mérito.

Por otro lado, la facultad de merecer requiere algo por parte de la naturaleza y algo por parte de la gracia. Por parte de la naturaleza, porque nadie puede merecer por su propio acto si no es señor de su acto, de manera que pueda dar su acto como precio para conseguir el premio. Se es señor de los propios actos por el libre arbitrio; por tanto, se requiere para merecer la facultad natural del libre arbitrio. Por parte de la gracia, porque, como el premio de la bienaventuranza excede la capacidad de la naturaleza humana, los dones puramente naturales no pueden bastar para que el hombre merezca, y, por tanto, necesita de la gracia por la que puede merecer. Ahora bien, todo esto se dio en Cristo: sólo le faltó algo de lo que se necesita para la bienaventuranza perfecta, a saber, la impasibilidad del alma y la gloria del cuerpo, en razón de lo cual era viador. Y también hubo en él la facultad natural en razón de su voluntad creada, y la facultad de la gracia por la plenitud de gracia. Y, por tanto, pudo merecer.

RESPUESTAS

1. Aunque el alma de Cristo estuviera unívocamente determinada [*ad unum*] en el ámbito moral, a saber, al bien, sin embargo, no estaba unívocamente determinada [*ad unum*] en sentido absoluto, pues podía hacer esto o aquello, o hacer o no hacer. Luego en Él permanecía la libertad que se requiere para merecer.

---

[44] Cfr. San Agustín, *Epistola 194*, c. 3, n. 7 (PL 33, 877).

2. No mereció la bienaventuranza del alma en razón de la cual era comprehensor, sino sólo la bienaventuranza del cuerpo y la impasibilidad del alma que le faltaban.

3. Cristo no mereció algo como si no le fuera debido para que le resultase debido, como merecen los hombres en el primer acto meritorio. Ni como por segunda vez, de manera que lo que le era debido le fuera más debido, como ocurre en quienes aumenta la gracia. Mereció más bien de manera que lo que le era debido en razón de la gracia le fuera debido de otro modo, en razón del mérito.

4. La gloria del cuerpo se sigue de la gloria del alma cuando el alma es completamente glorificada, según su orden a Dios y según su orden al cuerpo. Pero el alma de Cristo no era glorificada de esa manera sino sólo en orden a Dios; por el contrario, en cuanto era forma del cuerpo era pasible.

5. Las almas de los santos en la patria celestial están totalmente fuera del estado de viadores, porque ya son bienaventuradas mediante el gozo y la impasibilidad, lo cual no podía decirse del alma de Cristo y, por tanto, no hay semejanza.

6. La caridad de suyo siempre es apta para ser principio del mérito, pero alguna vez no es principio del mérito por causa del que la posee, que está ya fuera del estado de merecer, como es evidente en los santos en la patria celestial. Por el contrario, Cristo no estaba fuera del estado de merecer, porque era viador, y por tanto gozaba y merecía por la misma caridad al igual que también por la misma voluntad. Sin embargo, no era el mismo el principio del mérito y del premio porque no merecía la gloria del alma –a la que pertenece la caridad–, sino la gloria del cuerpo, como se ha dicho.

7. La objeción se seguiría si por defecto de Cristo ocurriera que no pudiera merecer la gloria del alma, lo cual es evidentemente falso por las razones anteriores.

ARTÍCULO 7

Si Cristo pudo merecer por otros[45]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Cristo sólo pudo merecer en cuanto hombre. Pero unos hombres no pueden merecer de condigno por otros. Luego tampoco Cristo.

2. Al igual que el mérito consiste en el acto de la virtud, así también la alabanza. Pero nadie es alabado por las obras de otro, sino sólo por las propias. Luego, tampoco a alguno se le imputan como mérito las obras de otro, y así las obras de Cristo no son meritorias para otros.

3. Cristo es cabeza de la Iglesia en cuanto tiene el primado en la Iglesia, como es evidente por *Colosenses* (1, 18). Pero otros prelados que tienen primado en la Iglesia no pueden merecer por sus súbditos. Luego Cristo tampoco pudo.

4. El mérito de Cristo se relaciona con todos los hombres por igual en lo que tiene de suyo. Por tanto, si Cristo mereció la salvación para alguno, la mereció para todos. Pero el mérito de Cristo no puede quedar frustrado. Luego todos los hombres consiguen la salvación, lo que evidentemente es falso.

5. Así como Cristo es cabeza de los hombres, es cabeza de los ángeles. Pero no mereció por los ángeles. Luego tampoco por los hombres.

6. Si Cristo pudo merecer por otros, cualquiera de sus actos fue meritorio para nosotros, y sólo para la salvación. Luego su pasión no era necesaria para nuestra salvación.

7. Lo que puede hacerse a través de una cosa es superfluo que se haga mediante dos. Pero la gracia, que le es dada al hombre, basta para que el hombre por sí mismo merezca la vida eterna. Luego sería superflua si Cristo la hubiera merecido por nosotros.

8. O Cristo mereció por nosotros suficientemente o insuficientemente. Si suficientemente, nuestro mérito no se requiere para la salvación; si insuficientemente, la gracia fue insuficiente. Ambas cosas son inconvenientes. Luego Cristo no mereció por nosotros.

---

[45] *In III Sententiarum*, d. 18, a. 6, qla. 1; *Summa Theologiae*, III, q. 19, a. 4; *Compendium Theologiae*, c. 231.

9. Así como a los miembros de Cristo les faltaba algo para la gloria antes de su pasión, así también ahora. Pero ahora no merece por nosotros. Luego tampoco entonces merecía.

10. Si Cristo hubiera merecido por nosotros, su mérito hubiera modificado nuestra condición. Pero la condición del hombre después de Cristo parece ser la misma que era antes, porque al igual que antes el diablo podía tentar pero no coaccionar, así también ahora; y como también a los pecadores se les debía la pena así también ahora; y como en los justos se requerían obras meritorias, así también ahora. Luego Cristo no mereció por nosotros.

11. Se dice en el *Salmo* (61, 13): "Tú retribuyes a cada uno según sus obras". Pero esto no sería así si se nos imputaran los méritos de Cristo. Luego Cristo no mereció por nosotros.

12. El premio se mide según la raíz del mérito. Luego si Cristo mereció por nosotros, a cada uno de nosotros se nos daría el premio de gloria según la cantidad de la gracia de Cristo, lo que es evidentemente falso.

13. Lo que se da por mérito, se dice debido más que dado gratuitamente. Luego si Cristo mereció la justificación por nosotros, parece que no somos justificados gratuitamente por Dios; y así la gracia no sería gracia. Luego Cristo no mereció nada por nosotros.

EN CONTRA

1. Cristo satisfizo por nosotros, según *1 Juan* (2, 2): "Él es la víctima propiciatoria por nuestros pecados". Pero la satisfacción no puede darse sin el mérito. Luego Cristo mereció por nosotros.

2. La cabeza del cuerpo natural no obra sólo para sí sino para todos los miembros. Pero Cristo es cabeza de su cuerpo que es la Iglesia. Luego su operación ha sido meritoria para sus miembros.

3. Cristo y la Iglesia son como una persona. Pero en razón de la antedicha unidad se habla de la persona de la Iglesia, como es evidente en la *Glossa*[46] sobre el *Salmo* (21, 2): "Dios, Dios mío, préstame atención". Luego del mismo modo, en razón de la unidad antedicha, Cristo pudo merecer como en la persona de otros.

SOLUCIÓN

El obrar humano informado por la gracia sirve para conseguir la vida eterna de dos modos, en cuanto que son dos los modos por los que el hombre falla en la consecución de la gloria. El primero es la indignidad de la persona, como es

---

[46] *Glossa* de Pedro Lombardo, *Super Psalmus* (PL 191, 227A).

patente que, quien no tiene caridad no es idóneo ni digno para tener la vida eterna. Y según esto, el obrar humano sirve para conseguir la vida eterna en cuanto que mediante él se consigue cierta dignidad e idoneidad en el hombre para la consecución de la gloria. Pues al igual que el acto del pecado redunda en cierta deformidad del alma, así también el acto meritorio redunda en cierto decoro y dignidad del alma; y por esto se llama mérito de condigno. El segundo modo por el que falla el hombre en la consecución de la gloria es un impedimento sobreañadido, como el hombre que en ciertas cosas es digno, pero no consigue la gloria, y esto es el reato de alguna pena temporal. Y así el obrar humano se ordena a la gloria como por cierto precio por el que es absuelto del reato de la pena, y por esto el obrar humano tienen razón de satisfacción.

Y en cuanto a ambos modos, la obra de Cristo fue más eficaz que las obras de los demás hombres. Pues por la obra de los demás hombres sólo aquel que obra se torna idóneo para la percepción de la gloria, porque un hombre no puede influir espiritualmente en otro y, por tanto, uno no puede merecer de condigno la gracia o la vida eterna para otro. Pero Cristo en cuanto a su humanidad pudo influir en los demás hombres; por tanto también su obrar pudo causar en otros la idoneidad para la consecución de la gloria. Y, por consiguiente, pudo merecer de condigno para otros, en cuanto podía influir en otros en la medida en que su humanidad era instrumento de su divinidad, según el Damasceno[47]. De la misma manera, también en el segundo modo, la eficacia en Cristo debe considerarse mayor que en los demás hombres, pues aunque un hombre puede satisfacer por otro siempre que esté constituido en gracia, sin embargo, no puede satisfacer por toda la naturaleza: porque el obrar de uno que es solamente hombre no equivale al bien de toda la naturaleza. Pero el obrar de Cristo, en cuanto que era de Dios y del hombre, tuvo una dignidad equivalente al bien de toda la naturaleza, y, por tanto, pudo satisfacer por toda la naturaleza.

RESPUESTAS

1. Cristo en cuanto hombre es más digno que los demás hombres. Luego no es necesario que lo que conviene a los demás hombres le convenga a Cristo hombre.

2. El acto de la virtud obtiene razón de alabanza por comparación al agente, y por ello no puede uno ser alabado por el acto de otro; pero la razón de mérito la obtiene de su ordenación al fin, respecto del cual alguno puede volverse idóneo por la influencia de Cristo; y, por tanto, Cristo pudo merecer por nosotros.

---

[47] San Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, III, c. 15 (PG 94, 1060A; Bt. 239); c. 19 (PG 94, 1080B; Bt. 258).

3. Cristo tiene el primado en la Iglesia mediante una virtud propia mientras que los demás prelados lo tienen en cuanto que obran en la persona de Cristo y haciendo las veces de Él. Luego Cristo pudo merecer por los fieles como miembros suyos, y no así los demás prelados.

4. El mérito de Cristo se extiende a todos por igual en cuanto a la suficiencia no en cuanto a la eficacia, que exige, por una parte, el libre arbitrio, y por otra parte, la elección divina por la que a algunos se les concede misericordiosamente el efecto de los méritos de Cristo, y a otros, en cambio, se les sustrae con justo juicio.

5. Como merecer es propio del hombre en estado itinerante [*viatoris*], entonces alguien sólo puede merecer a favor del itinerante, porque es preciso que a aquél por el que alguien merece carezca de algunas cosas que caen bajo el mérito. Por el contrario, los ángeles no son itinerantes en lo que se refiere al premio esencial y, por tanto, en este aspecto nadie mereció por ellos. En cambio, son de algún modo itinerantes respecto del premio accidental, en cuanto que nos sirven, para lo que les vale el mérito de Cristo, pues se dice en *Efesios* (1, 10) que mediante Él se restauran "todas las cosas que están en los cielos y en la tierra".

6. Aunque cualquier acto de Cristo fuera para nosotros meritorio, sin embargo para satisfacer por el reato de la naturaleza humana –que estaba obligada a la muerte por sentencia divina, como es patente por *Génesis* (2, 17)–, convino que soportara la muerte en lugar de todos.

7. La gracia que se da a alguno personalmente es suficiente en lo que se refiere a la propia persona, pero no para la absolución del reato de toda la naturaleza, lo que es patente en los antiguos patriarcas, que teniendo la gracia, por el reato de la naturaleza no podían llegar a la gloria, y, por ello, necesitaban el mérito y la satisfacción de Cristo para que quitara aquel reato. Además, la gracia personal sólo fue dada a alguien, tras el pecado del primer hombre, por la fe explícita o implícita en el mediador.

8. El mérito de Cristo obra suficientemente como cierta causa universal de la salvación humana. Pero conviene que esta causa sea aplicada a cada uno mediante los sacramentos y la fe formada, que obra por medio del amor. Y por ello se requiere para nuestra salvación algo distinto además del mérito de Cristo, de lo que, sin embargo, es causa el mérito de Cristo.

9. *Falta la respuesta a la novena objeción.*

10. Después de la Pasión de Cristo la condición humana está muy cambiada, porque una vez expiado el reato de la naturaleza humana: los hombres pueden libremente acceder a la patria celestial; las penas eternas debidas a los pecados personales son remitidas mediante la fe en la pasión de Cristo, y son reducidas las temporales por el poder de las llaves en las que obra la pasión de Cristo; los demonios son reprimidos en virtud de la pasión de Cristo, de manera que no

pueden tentar con tanta violencia; a los fieles les son dadas múltiples ayudas para resistir a las tentaciones; y también, la gracia para merecer es dada en los sacramentos mediante la virtud de la pasión de Cristo.

11. Cristo y sus miembros son una persona mística. Por consiguiente, las obras de la cabeza son de algún modo también de los miembros. Y así, cuando por causa de las obras de Cristo Dios nos da algo, esto no es contrario a lo que se dice en el *Salmo* (61, 13): "Tú retribuyes a cada uno según sus obras". Y sin embargo, los méritos de Cristo tienen tal eficacia que causan la gracia en nosotros mediante los sacramentos, gracia por la que somos incitados a las obras meritorias.

12. El mérito de Cristo se relaciona con nuestro premio como causa primera y remota. Por tanto, no se conmensura con él, sino con aquel mérito que es causa próxima, y que consiste en el acto propio de quien recibe el premio.

13. Lo que es conferido gratuitamente a alguno de nosotros por Dios es lo que consigue la eficacia del mérito de Cristo. Por esta razón la gracia no se hace inútil.

ARTÍCULO 8
Si Cristo pudo merecer desde el primer instante de su concepción[48]

Parece que no.

OBJECIONES

1. Para el mérito se requiere de alguna deliberación. Pero la deliberación requiere tiempo. Luego en el primer instante de su creación el alma de Cristo no pudo merecer.

2. El mérito, al igual que el demérito, consiste en un acto de libre arbitrio. Pero el ángel no pudo pecar en el primer instante de su creación, porque entonces hubiese sido malo en el primer instante de su creación, lo que es erróneo. Luego tampoco el alma de Cristo pudo merecer en el primer instante de su creación.

---

48 *In III Sententiarum*, d. 18, a. 3; *Summa Theologiae*, III, q. 34, a. 3.

3. Cuando hay dos movimientos ordenados entre sí, es imposible que ambos terminen en el mismo instante. Pero la creación del alma de Cristo y el movimiento de su libre arbitrio son ciertos movimientos ordenados, pues el movimiento del libre arbitrio presupone la creación. Luego es imposible que el movimiento del libre arbitrio se termine en el primer instante en que termina la creación, a saber, cuando en primer lugar ha sido creada el alma.

4. Mas podría decirse que el alma de Cristo era ayudada por la gracia para merecer en el primer instante. Pero en contra, ninguna gracia dada a la criatura la pone más allá de sus límites. Sin embargo, al alma en cuanto es creada le conviene no poder tener un movimiento de libre arbitrio en el primer instante en que existe, como es patente por las razones aducidas[49]. Luego no puede ser ayudada por la gracia para merecer en el primer instante.

5. La gracia perfecciona el alma como un cierto hábito. Pero el hábito, en cuanto que presupone la potencia, en sentido absoluto no otorga al alma poder obrar aquello que de otro modo no podría hacer, sino el poder obrar de una manera que no sería posible sin ese hábito. Luego si el alma de Cristo según su naturaleza no podía tener el uso de su libre arbitrio en el primer instante de su creación, parece que la gracia no le confirió el poder merecer en el primer instante.

6. El instante se relaciona con el tiempo como el punto con la línea. Pero según el Filósofo en *Physica*[50], cuando algún móvil hace uso de un punto como si fueran dos, a saber, como principio de una línea y fin de otra a la vez, por necesidad se interpone un descanso intermedio, como es patente en el movimiento reflejo. Luego como el instante en que el alma de Cristo ha sido creada se toma como término de la creación, y como principio del movimiento del libre arbitrio –y así nos servimos de un instante como si fueran dos–, parece que incide un tiempo intermedio. Y así el alma de Cristo no merecía en el primer instante de su creación.

7. La gracia se relaciona con el acto de la gracia como la naturaleza con el acto de la naturaleza; entonces, por el contrario, así como se refiere la gracia al acto de la naturaleza así se refiere la naturaleza al acto de la gracia. Pero la naturaleza no puede poner en acto la gracia, y por tanto, tampoco la gracia puede poner en acto la naturaleza. Luego no puede ser que mediante la gracia el alma de Cristo tuviera en el primer instante de su concepción el acto que le compete naturalmente, a saber, elegir.

8. La forma tiene tres actos: da el ser, distingue y ordena al fin. Ahora bien, estos actos se ordenan unos a otros como el ente, la unidad y el bien. Pues el

---

49 *Supra*, a. 8, ob3.

50 Aristóteles, *Physica*, VIII, 8, 262 a 12-b 8.

ente resulta del primer acto, la unidad del segundo y el bien del tercero. Por tanto, alguna cosa es ente antes de estar ordenada al fin. Pero el alma de Cristo mediante el acto meritorio se ordenaba al fin. Luego no puede ser que mereciera en el primer instante de su creación en que tuvo ser.

9. El mérito consiste en el acto de la virtud que se perfecciona principalmente por la elección, según el Filósofo[51]. Pero el alma de Cristo no pudo tener en el primer instante de su creación un acto de elección porque la elección presupone el consejo, al ser apetito de aquello sobre lo que se ha deliberado previamente –como se dice en *Ethica*[52]–. Ahora bien, el consejo requiere tiempo por ser cierta inquisición. Luego el alma de Cristo en el primer instante de su creación no pudo merecer.

10. La torpeza de los órganos impide el uso del libre arbitrio, como es evidente en los niños recién nacidos. Pero Cristo asumió esta torpeza al igual que las demás cosas propias de la condición humana pasible. Luego el alma de Cristo no mereció en el primer instante de su creación.

EN CONTRA

1. Cristo, en el instante de su creación, fue perfectísimo en cuanto al alma. Pero la perfección según el hábito y el acto es mayor que aquélla que sólo es según el hábito. Por tanto, Cristo en el primer instante de su creación, tuvo las virtudes no sólo según el hábito sino según el acto. Ahora bien, los actos de las virtudes son meritorios. Luego Cristo mereció en el primer instante de su creación.

2. Cristo en el primer instante de su creación gozaba como verdadero comprehensor. Pero la fruición procede del acto de la caridad, y por tanto, tuvo el acto de la caridad en el primer instante de su creación. Ahora bien, el acto de la caridad era meritorio en Cristo. Luego se concluye lo mismo que antes.

3. Mas podría decirse que el acto de la caridad sólo era meritorio con deliberación. Pero en contra, la deliberación o "el consejo no es propio del fin último, sino de aquello que es para el fin", como se dice en *Ethica Nicomachea*[53]. Pero el movimiento de la caridad es principal y más meritorio en cuanto que tiende al mismo fin último. Luego, para que sea meritorio, no se requiere que se dé allí alguna comparación o deliberación.

4. Mas podría decirse que aquel movimiento que se dirige al fin último sólo es meritorio cuando alguno lo refiere a aquel fin, y así se da allí alguna comparación, la cual no puede darse en un instante. Pero en contra, la parte intelectiva

---

[51] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VIII, 15, 1163 a 22.

[52] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 4, 1112 a 15.

[53] Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, III, 5, 1112 b 11.

del alma es más potente en su operación que la sensitiva. Pero cuando alguno siente, siente que siente. Luego al mismo tiempo que el afecto goza de Dios, puede darse la comparación de este movimiento al mismo Dios, y así no es necesario que esto se haga sucesivamente.

5. Cuando alguien entiende algo, entiende a la vez lo que está contenido en ese entender, como si alguien entiende 'hombre', entiende a la vez 'animal'. Pero uno de los relativos está contenido en el otro, y por tanto, quien entiende uno de los relativos, entiende a la vez el otro. Luego es posible que la mente en el mismo instante refiera el movimiento de la caridad a Dios comparando uno al otro, y así, allí no se requiere tiempo.

6. Dice San Anselmo[54] que debe atribuirse a Cristo cualquier cosa de la que se entienda que es una perfección. Pero ser capaz de una perfecta operación en el primer instante de su creación es una perfección. Luego debe ser atribuido a Cristo.

7. En el alma de Cristo no hubo mérito que la hiciera mejorar. Pero lo hubiera habido si no hubiese merecido en el primer instante de su creación. Luego, etc.

8. La potencia racional en Cristo no fue menos perfecta que la potencia natural de otra criatura. Pero alguna potencia de la criatura puede tener su operación en el primer instante en que comienza a ser, como es patente en la vela, que en el mismo instante en que se enciende ilumina el aire. Luego el alma de Cristo en el primer instante de su creación tuvo el acto de la potencia racional, y entonces pudo merecer.

9. Dice San Gregorio en *Homilia Pentecostes*[55]: "El amor de Dios no es ocioso, pues si es, opera cosas grandes; si, por el contrario, deja de obrar, no es amor". Pero Cristo tuvo caridad perfecta en el primer instante de su creación. Luego hubo en él algún acto de dilección, y de ese modo hubo en él mérito en aquel instante.

10. Aquello que es posterior por naturaleza no puede ser anterior en el tiempo, sino a lo sumo simultáneo. Pero el mérito es por naturaleza anterior al premio. Cristo en el primer instante de su concepción tuvo premio, porque fue verdadero comprehensor. Luego por lo menos en el mismo instante tuvo mérito.

SOLUCIÓN

Acerca de esta cuestión hay dos opiniones. Unos dicen que Cristo en el primer instante de su concepción no mereció, pero inmediatamente después del

---

54 San Anselmo, *Monologium*, c. 15 (PL 158, 163C).

55 San Gregorio Magno, *In evangelium*, II, hom. 30 (PL 76, 1221B).

primer instante comenzó a merecer. Otros, en cambio, dicen que en el mismo primer instante mereció: está opinión parece ser más razonable. Pues debe creerse que cualquier perfección espiritual que sea posible en una criatura, estaba unida al alma de Cristo en el primer instante de su creación. Pero que en un determinado instante no pueda haber mérito, puede ocurrir de dos modos: el primero, por parte del que obra; el segundo, por parte del acto. Por parte del que obra esto puede ocurrir por defecto en dos capacidades, a saber, de la gratuita –como si dijéramos que en el instante en que uno peca mortalmente no puede merecer porque no tiene la gracia–, y por otra parte, por defecto en la facultad natural –como el niño en el primer instante en que comienza a ser no puede merecer, porque no tiene uso del libre arbitrio–. Ninguno de estos modos puede darse en el caso propuesto, pues Cristo en el primer instante tuvo la capacidad de la gracia –en cuanto estaba lleno de gracia–, y la facultad de la naturaleza –pues tuvo pleno uso del libre arbitrio–, pues de otra manera no podría ser comprehensor. Luego no hubo nada de parte del que obra por lo que Cristo no pudiera merecer en el primer instante de su concepción.

Y del mismo modo, tampoco por parte del acto meritorio, pues que algún acto no pueda darse en algún instante puede ocurrir de dos modos. El primero, porque en aquel acto se contenga alguna sucesión de manera que no pueda cumplirse en un instante, al igual que el movimiento local no puede darse en un instante. El segundo, que el acto presuponga algunas cosas que no puedan ser anteriores a aquel instante determinado, como no puede ser que el fuego, si ha sido generado fuera de su lugar, pueda estar en el primer instante de su generación en su lugar propio, ya que el movimiento se preexige, lo cual no puede darse antes del primer instante de la generación. Pero ninguno de estos modos impide que Cristo mereciera en el primer instante. Primero, porque el movimiento del libre arbitrio en el que consiste el mérito, no contiene sucesión sino que es simple e instantáneo. Segundo, porque para el acto de la voluntad sólo se preexige el acto de la capacidad aprehensiva, movimiento que se da en el mismo instante que el acto de la voluntad porque el bien aprehendido mueve la voluntad. Pero el movimiento del que mueve y del móvil es simultáneo. Y la misma aprehensión del bien en Cristo no preexigía inquisición alguna para ser un juicio cierto acerca del bien, porque Cristo tuvo verdadero juicio con certeza de todas las cosas.

Luego es patente que nada impide que Cristo mereciera en el primer instante. Y por ello debe concederse que mereció en el primer instante de su concepción.

RESPUESTAS

1. La deliberación comporta dos cosas, a saber, la percepción de la razón con certeza de juicio acerca de aquello de lo que se delibera, y así puede darse en el instante respecto de aquello de lo que no hay duda que debe ser hecho; y así se

dio en Cristo. Puede también implicar discusión o inquisición, y así comporta cierto discurso, y por tanto no puede darse en el instante. Cristo no necesitó de tal deliberación, porque no tenía duda acerca de lo que debe ser hecho.

2. La voluntad de la naturaleza racional se ordena naturalmente al bien y no al mal, y por tanto en el primer instante de su creación, si nada lo impide, puede ser llevada al bien, y no al mal, al que es llevada sólo por el error que acaece al comparar o inquirir. Luego se preexige tiempo de comparación para el mal, pero no para el bien.

3. Aquella objeción se refiere a los movimientos sucesivos y no a los instantáneos. Ello es porque cuando dos movimientos están ordenados, el mismo instante que es fin del primer movimiento puede ser principio del segundo –como en el mismo instante en que se completa la generación del fuego fuera de su lugar natural, comienza su movimiento local salvo que algo lo impida–. Por tanto, si el principio del segundo movimiento y su término son lo mismo, como ocurre en los movimientos instantáneos, entonces el término del segundo movimiento coincide en el mismo instante con el término del primer movimiento –como la iluminación y la visión terminan en el mismo instante–. En cambio, si el término del segundo movimiento no puede darse en el mismo instante con su principio, como ocurre en todos los movimientos sucesivos, entonces será imposible que el término del segundo movimiento se dé en el mismo instante que el término del primer movimiento. Luego, como el movimiento del libre arbitrio es instantáneo, nada impide que su mérito se dé en el mismo instante que el término de la creación.

4. Según esto es evidente la solución a la cuarta objeción: pues no queda fuera de la capacidad de la criatura que en el primer instante se complete su movimiento instantáneo.

5. Aunque la potencia racional, en lo que depende de ella puede tener su operación en el primer instante de su creación, sin embargo, considerada en cuanto vinculada con el órgano –que todavía no es apto para una operación perfecta–, está impedida por defecto del órgano para poder realizar su operación. Este impedimento fue suprimido en el alma de Cristo mediante la gracia, y por esto pudo mediante la gracia obrar en el primer instante.

6. La relación del instante con el tiempo no es similar a la del punto con la magnitud, en lo que se refiere al caso propuesto. Pues un móvil sólo puede usar del mismo punto de una magnitud como si fuesen dos en la misma especie de movimiento, pero un móvil puede usar del mismo instante de tiempo como si fuesen dos también en cuanto a dos especies distintas de movimiento. En cambio, en la misma especie de movimiento no es posible que se dé continuidad del movimiento si el movimiento termina en un acto y comienza en otro acto, porque así se interpone un descanso intermedio y, consiguientemente, el tiempo. Pero es posible en movimientos diversos según la especie, que el término de un

movimiento coincida con el principio de otro, dado que entre ellos no se precisa alguna continuidad ni orden alguno, ya que ambos pueden ser simultáneos, al igual que es simultáneo que algo pueda moverse perdiendo el color blanco, y que en el instante en que comienza a perderlo se termine el movimiento de lugar. Pero a veces entre las partes del mismo movimiento hay un orden, de manera que dos de ellas no puedan ser simultáneas; por tanto, tampoco el término de una parte es simultáneo con el principio de la otra si se toman ambas en acto. Y así es patente que tomar un instante como dos no implica que haya un tiempo intermedio, mientras que sí se da al tomar un punto como dos en el movimiento local.

7. Como la gracia es la perfección de la naturaleza, entonces no se refiere la gracia a la naturaleza del mismo modo que a la inversa. Pues la proporción cambiada no vale para todos los casos, sino en las medidas continuas o discretas.

8. Aquella objeción tiene lugar según el orden de naturaleza y no según el orden del tiempo, lo que es patente porque la forma da el ser, ordena y distingue en el mismo instante.

9. La deliberación se requiere para la elección cuando alguno no está seguro respecto de lo que debe obrar; lo que en Cristo no tuvo lugar.

10. Cristo no asumió los defectos que pudieran redundar en imperfección de gracia o de ciencia. Pero la ineptitud del órgano para el acto del alma es un defecto de este tipo. Luego Cristo no asumió este defecto, sino que los órganos eran ayudados por la gracia para que fuesen idóneos a la operación del alma, como ocurriría quizá en el estado de inocencia.

Respuestas a las objeciones en contra

Respecto a los argumentos contrarios los concedemos porque concluyen con verdad, aunque algunos de ellos no suficientemente.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras citadas en el *De veritate*

Anónimo: *De causis,* en C. Pera (ed.), *S. Thomae Aquinatis in Librum de Causis Expositio,* Marietti, Turin-Rome, 1955.

–Liber sex principiorum, en *Porphyrii Isagoge, Translatio Boethii, et Anonymi Fragmentum vulgo vocatum 'Liber sex principiorum',* Editio L. Minio-Paluello adiuv. B.G. Dod, Desclée De Brouwer, Bruges-Paris, 1966.

Agustín de Hipona, San: *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis..., series prima*, J. P. Migne, Parisiis, 1844-, vols. 34-44.

–Confessiones.

–Contra adversarium Legis et Prophetarum.

–Contra Faustum Manichaeum.

–De bono coniugali.

–De civitate Dei.

–De correptione et gratia.

–De cura pro mortuis gerenda.

–De divinatione daemonum.

–De divinationibus daemonum.

–De doctrina christiana.

–De dono perseverantia.

–De duabus animabus.

–De Genesi ad litteram.

–De haeresibus ad Quodvultdeum liber unus.

–De libero arbitrio.

–De magistro.

–De natura boni.

–De natura et gratia.

–De nuptiis et concupiscentia.

–De peccatorum meritis et remissione.

–*De perfectione iustitiae*.

–*De praedestinatione sanctorum*.

–*De Trinitate*.

–*De vera religione*.

–*De videndo Deo*.

–*Enchiridion*.

–*Ennarrationes in Psalmos*.

–*Epistolae*.

–*In Ioannis Evangelium tractatus*.

–*In Psalmos*.

–*Liber de diversis quaestionibus*.

–*Quaestionum in Heptateuchum*.

–*Retractationes*.

–*Sermo 175*.

–*Soliloquia*.

Alano de Insulis: *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis...*, *series secunda*, J. P. Migne, Parisiis, 1844-, vol. 210.

–*Regulae de sacra theologia*.

–*De arte seu articulis catholicae fidei*.

Alberto Magno, San: *Summa de homine,* en *Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum De homine,* In aedibus Aschendorff, Monasterii Westfalorum, 2008, vol. 28.

–*In Dionisyium De Divinis Nominibus,* en *Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum Super Dionysium De divinis nominibus*, primum edidit Paulus Simon, In aedibus Aschendorff, Monasterii Westfalorum, 1972, vol. 37.

Algacel: *Metaphysica,* en *Algazel's Metaphysics: a mediaeval translation,* edited by J. T. Muckle, St. Michael's College, Toronto, 1933.

Ambrosio de Milán, San: *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis...*, *series prima*, J. P. Migne, Parisiis, 1844-, vols. 14-16.

–*De paradiso*.

–*De officiis*.

–*De Spiritu Sancto*.

–*Expositio in Lucam*.

–*Expositio in Psalmum*.

–*Hexameron*.

Anselmo, San: *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis...*, *series secunda*, J. P. Migne, Parisiis, 1844-, vol. 158.

–Cur Deus homo.

–De casu diaboli.

– De concordia praescientiae et praedestinationis, et gratiae necnon gratiae Dei cum libero arbitrio.

–De libero arbitrio.

–De veritate.

–Monologium.

–Proslogion.

Aristóteles: *Aristotelis Opera,* Immanuel Bekker (ed.), edidit Academia Regia Borussica, Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini, 1831-1870. Recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, nº 17, 20, 21, 28, 31, Typographeo Clarendoniano, Oxonii, 1959-1968. Aristoteles Latinus, Desclée de Brouwer, Bruges / Paris; E. J. Brill, Leiden, vols. 1-26, 1953-1995.

–Analytica Posteriora.

–Analytica Priora.

–Categoriae.

–De anima.

–De caelo.

–De divinatione per somnum.

–De generatione animalium.

–De generatione et corruptione.

–De memoria et reminiscencia.

–De partibus animalibus.

–De sensu et sensato.

–De somno et vigilia.

–De sophisticis elenchis.

–Ethica Nichomaquea.

–Metaphysica.

–Perihermeneias.

–Physica.

–Topica.

Averroes: *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Apud Junctas, Venetiis, 1562-1574; reedición: Minerva, Frankfurt a. M., 1962, vols. 4 y 9.

–De substantia orbis.

–*In de anima*.

–*In Metaphysicam*.

–*In Physicam*.

Avicebrón: *Fons vitae Avencebrolis (Ibn Gebirol),* Aschendorff, Münster, 1895.

Avicena:

–*Canon Medicinae,* en *Avicennae arabum medicorum principis, Canon Medicinae quo universa medendi scientia pulcherrima et brevi método planissime explicatur,* Industria ac sumptibus Iuntarum, Venetiis, 1595.

–*De anima,* en *Avicene perhypatetici philosophi, ac medicorum facile primi opera in luce redacta (Logyca. Sufficientia. De celo e mundo. De anima. De animalibus. De intelligentus. Alpharabius de intelligentus. Philosophia prima)…*, repr., Minerva, Frankfurt am Main, 1961; *Avicenna Latinus, Liber de anima seu Sextus de naturalibus,* edition critique de la traduction latine medievale par S. van Riet, E. Peeters / E. J. Brill, Louvain / Leiden, 1972, vol. 2: Éditions Orientalistes / E. J. Brill, Louvain / Leiden, 1968.

–*Metaphysica* en *Avicene perhypatetici philosophi, ac medicorum facile primi opera in luce redacta (Logyca. Sufficientia. De celo e mundo. De anima. De animalibus. De intelligentus. Alpharabius de intelligentus. Philosophia prima)…*, repr., Minerva, Frankfurt am Main, 1961; *Avicenna Latinus, Liber de philosophia prima sive scientia divina,* edition critique de la traduction latine medievale par S. van Riet, E. Peeters / E. J. Brill, Louvain / Leiden, 1977; vol. 2: E. Peerters / E. J. Brill, Louvain / Leiden, 1980; vol. 3: E. Peerters / E. J. Brill, Louvain / Leiden, 1983.

–*Sufficientia* en en *Avicene perhypatetici philosophi : ac medicorum facile primi opera in luce redacta (Logyca. Sufficientia. De celo e mundo. De anima. De animalibus. De intelligentus. Alpharabius de intelligentus. Philosophia prima)…*, repr., Minerva, Frankfurt am Main, 1961; *Avicenna Latinus, Liber primus naturalium. Tractatus primus de causis et principiis naturalium,* edition critique de la traduction latine medievale par S. van Riet, Peeters, Louvain-La-Neuve, 1992.

Basilio, San: *Patrologiae cursus completus, seu bibliotheca universalis...*, *Series Graeca,* J. P. Migne, Parisiis, 1857, vols. 29 y 31.

–*Adversus Eunomium*

–*Homilia XII In principium Prov*. n. 9

–*Homilia de fide*

Bernardo, San: *Patrologiae cursus completus, seu bibliotheca universalis...*, *series secunda,* J.-P. Migne, Parisiis, 1844-, vols. 182-184.

–*De cena Domini*

–*De diligendo Deo*

–*De gratia et libero arbitrio*

Boecio, A. M. S.: *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis...*, *series prima*, J. P. Migne, Parisiis, 1844-, vols. 63-64.

–Arithmetica

–Contra Eutychen et Nestorium

–De differentiis topicis

–De philosophiae consolatione

–In Porphyrii Isagogen

–Liber de persona et duabus naturis

–De hebdomadibus, en *Anicii Manlii Severini Boetii Philosophiae Consolationis atque Opuscula Sacra,* Rudolph Peiper (ed.), Teubner, Leipzig, 1871.

Cicerón, M. T.:

–De inventione rhetorica

–De inventione,

–Digesto

–Partitiones Oratoriae,

Gilberto de la Porrée: *Commentarium super libri Quomodo substantiae bonae sint,* en *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis...*, *series prima*, J. P. Migne, Parisiis, 1844-, vol. 64.

Gregorio Magno, San: *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis...*, *series prima*, J. P. Migne, Parisiis, 1844-, vols. 75-77.

–Dialogorum.

–Moralia.

–In Evangelium.

–Homiliae in Ezechielem.

–Homiliae in Evangelia.

Hilario, San: *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis...*, *series prima*, J. P. Migne, Parisiis, 1844-, vol. 10.

–De Trinitate

–De synodis

Hugo de San Víctor: *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis...*, *series secunda*, J. P. Migne, Parisiis, 1844-, vols. 175-176.

–De sacramentis christianae fidei

–Expositio in De caelesti hierarchia

–Eruditionis didascalicae

Isaac Israeli: *Liber de definicionibus,* J. T. Muckle (ed.), *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge,* 1937-1938 (11).

Isidoro de Sevilla, San: *Sententiae* (*De summo bono*), en *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis...*, *series secunda*, J. P. Migne, Parisiis, 1844-, vol. 83.

Jerónimo, San: *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis...*, *series prima*, J. P. Migne, Parisiis, 1844-, vols. 23, 25, 26, 28, 29.

–Commentaria in Matthaeum.

–In Ecclesiasten.

–Commentarium in Epistolam ad Ephesios.

–Praefatio in libros Samuel et Malachim.

–Praefatio in Danielem Prophetam.

–Commentarium in Ezequielem.

–Decretum, en *Corpus iuris canonici,* Aemilius Friedberg (ed.), Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, 1959.

Juan Damasceno, San: *Patrologiae cursus completus, seu bibliotheca universalis…*, *Series Graeca*, J.-P. Migne, Parisiis, 1857-, vols. 94-95.

–De fide orthodoxa.

–De his qui in fide dormierunt.

Juan Crisóstomo, San: en *Patrologiae cursus completus, seu bibliotheca universalis…*, *Series Graeca*, J.-P. Migne, Parisiis, 1857-, vol. 59.

–Homiliae in Iohannem.

–Homiliae.

–Liber quo nemo laedatur nisi a seipso, en *Patrologiae cursus completus, seu bibliotheca universalis…*, *Series Graeca*, J.-P. Migne, Parisiis, 1857-, vol. 52.

Macrobio: *Super somnium Scipionis,* en *Ambrosii Theodosii Macrobii Commentarii in somnium Scipionis,* Teubner, Stuttgart, 1963.

Máximo el Confesor, San: *Scholia in beati Dyonisii libros,* en *Patrologiae cursus completus, seu bibliotheca universalis…*, *Series Graeca*, J.-P. Migne, Parisiis, 1857-, vol. 4.

Nemesio: *De natura hominis,* en *Patrologiae cursus completus, seu bibliotheca universalis…*, *Series Graeca*, J.-P. Migne, Parisiis, 1857-, vol. 40.

Orígenes: *Patrologiae cursus completus, seu bibliotheca universalis…*, *Series Graeca*, J.-P. Migne, Parisiis, 1857-, vols. 11-14.

–Peri archon (De principiis).

–Commentaria in Epistolam ad Romanos.

–In Ieremiam.

–Glossa ordinaria in Numeros.

Pedro Lombardo: *Sententiae,* en *Petri Lombardi Libri IV Sententiarum,* Ad Claras Aquas, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Florentiam, 1916.

–Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis..., *series secunda*, J. P. Migne, Parisiis, 1844-, vol. 191-192:

–Praefatio.

–Collectanea in omnes D. Pauli apostoli Epistolas.

–Glossa super Psalmus, Romanos, Ephesios, Galatas.

Platón: *Fedro,* en *Oeuvres complètes. 4*, *Phèdre,* texto bilingüe, Les Belles Lettres, Paris, 1970.

–Timaeus a Chalcidio translatus commentarioque instructus, J. H. Waszink (ed.), Warburg Institute, London / E. J. Brill, Leiden, 1962.

Porfirio: *Isagoge*, en *Aristoteles Latinus. 1, 6-7, Categoriarum supplementa / Porphyrii Isagoge, translatio Boethii et Anonymi Fragmentum, vulgo vocatum "Liber sex principiorum": accedunt Isagoges Fragmenta M. Victorino interprete et specimina translationum recentiorum categoriarum*, Laurentius Minio-Paluello, adiuvante Bernardo G. Dod (eds.), Desclée de Brouwer, Bruges / Paris, 1966.

Pseudo-Agustín: *Hypognosticon,* en *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis...*, *series prima*, J. P. Migne, Parisiis, 1844-, vol. 45.

–De ecclesiasticis dogmatibus en *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis...*, *series prima*, J. P. Migne, Parisiis, 1844-, vol. 58.

Pseudo-Ambrosio: *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis...*, *series prima*, J. P. Migne, Parisiis, 1844-, vol. 17.

–Super I Corinthios.

–Super Romanos.

Pseudo-Anselmo (Eadmero): *De similitudinibus,* en *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis...*, *series secunda*, J. P. Migne, Parisiis, 1844-, vol. 159.

Pseudo-Bernardo: *Liber de contemplando Deo*, en *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis... series secunda,* J. P. Migne, Parisiis, 1844-, vol. 184.

(Gaufrido), *Declamationes*, en *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis... series secunda,* J. P. Migne, Parisiis, 1844-, vol. 184.

Pseudo-Dionisio Areopagita: *De divinis nominibus,* en *Patrologiae cursus completus, seu bibliotheca universalis*, *… Series Graeca,* J. P. Migne, Parisiis, 1857, vol. 3; *Dionysiaca,* Paris, 1937-50.

–De mystica teologia, en *Patrologiae cursus completus, seu bibliotheca universalis*, *… Series Graeca,* J. P. Migne, Parisiis, 1857, vol. 3; *Dionysiaca,* Paris, 1937-50.

–*De caelesti hierarchia,* en *Patrologiae cursus completus, seu bibliotheca universalis*, … *Series Graeca,* J. P. Migne, Parisiis, 1857, vol. 3; *Dionysiaca,* Paris, 1937-50.

–*Epistola 1,* en *Patrologiae cursus completus, seu bibliotheca universalis*, … *Series Graeca,* J. P. Migne, Parisiis, 1857, vol. 3; *Dionysiaca,* Paris, 1937-50.

–*De ecclesiastica hierarchia,* en *Patrologiae cursus completus, seu bibliotheca universalis*, … *Series Graeca,* J. P. Migne, Parisiis, 1857, vol. 3; *Dionysiaca,* Paris, 1937-50.

Pseudo-Jerónimo: *Commentarium in Marci,* en *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis...*, *series prima*, J. P. Migne, Parisiis, 1844-, vol. 30.

Pseudo-Hermes Trismegistus: *Liber XXIV philosophorum*, edición de Cl. Baeumker, en *Abhandlungen aus den Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte,* Festgabe Hertling, Freiburg, 1913, pp. 17-40.

Ptolomeo: *Optica*, en Gilberto Govi, *L'Ottica di Claudio Tolomeo,* G. B. Paravia, Torino, 1885.

Rabbi Moisés (Maimónides): *Dux neutrorum, Dux seu Director dubitantium aut perplexorum,* A. Justinianus (ed.), Badius, Paris, 1520; reimpresión: Minerva, Frankfut a.M., 1964.

Ricardo de San Víctor: *De Trinitate,* en *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis...*, *series secunda*, J. P. Migne, Parisiis, 1844-, vol. 196.

Séneca, Lucio Anneo: *Ad Lucilium Epistularum moralium libri XX,* en *L. Annaei Senecae: Opera quae supersunt*, Fridericus Haase, vol. III, B. G. Teubneri, Lipsiae, 1878.

2. Ediciones y traducciones del *De veritate*

a) Ediciones latinas

Edición crítica:

Sancti Thomae de Aquino, Opera omnia, *iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 22: *Quaestiones disputatae de veritate,* Antoine Dondaine, Editori di San Tommaso, Roma, 1975-1970-1972-1976, 3 vols., 4 fascicula: t. 22/1.1: *Quaestiones disputatae de veritate. Praefatio*; t. 22/1.2: *Quaestiones disputatae de veritate. Quaestiones 1-7*; t. 22/2.1: *Quaestiones disputatae de veritate.*

Quaestiones 8-12; t. 22/2.2: *Quaestiones disputatae de veritate. Quaestiones 13-20*, t. 22/3.1: *Quaestiones disputatae de veritate. Quaestiones 21-29*, t. 22/3.2: *Quaestiones disputatae de veritate. Indices*.

Otras ediciones:

Quaestionum de veritate disputatarum a fratre Thoma de Aquino, Johannes Koelhoeff de Lubeck, Coloniae Agrippinae, 1475.

Quaestiones de veritate, Arnoldus Pannartz, Romae, 1476.

Summa de veritate, Henrici Quentell, Coloniae Agrippinae, 1499; 1508.

Questiones de veritate, Bonetum Locatellum, haeredi Octaviani Scotus, Venetiis, 1503.

Quaestiones disputatae S. Thomae Aquinatis… De potentia Dei, De malo, De spirituaibus creaturas, De anima, De demonibus, De Angelis, De veritate, et pluribus aliis quaestionibus ut in tabula continetur, apud Hieronymum Scotum, Venetiis, 1555; 1569; 1598.

Quaestiones disputatae S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici De potentia Dei. De malo. De spiritualibus creaturis. De anima. De daemonibus. De angelis. De veritate et pluribus aliis quaestionibus ut in tabula continetur, Nuper singulorum articulorum cuiuslibet quaestionis conclusionibus ad commodum studiosorum appositis quam diligentissime exornatae, & innumeris erroribus expurgatae, apud Honoratis, Lugduni, 1557; Franciscum de Honoratis, Parisiis, 1557.

Quaestiones disputatae S. Thomae Aquinatis… De potentia Dei, De malo, De spirituaibus creaturas, De anima, De demonibus, De Angelis, De veritate, et pluribus aliis quaestionibus ut in tabula continetur, G. Rovillius, Lugduni, 1568; 1569; 1586; 1595; haer. J. Junctae, Lugduni, 1569; S. Beraud, Lugduni, 1586; Ludovici Prost, Lugduni, 1622.

Quaestiones disputatae S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici ... De potentia Dei. De malo. De spiritualibus creaturis. De anima. De daemonibus. De angelis. De veritate et pluribus aliis quaestionibus ut in tabula continetur… nuper singulorum articulorum cuiuslibet quaestionis conclusionibus ad commodum studiosorum appositis quam diligentissime exornatae… nunc recens prodeunt tum a multis mendis repurgatae… Ed.: Senensis Lusitanus, Antonius, In aedibus viduae et haeredum Ioannis Stelsii, Antverpiae, 1569.

Opera Omnia, fratris privilegiisque Pii V Pont. Max., Ed. Vincentius Iustinianus, O.P., Typys excussa…, apud haeredes Antonii Bladii et Ioannis Osmarini, Romae, 1570-1571 (17 vols., en 18 tomos, en folio); t. 8, *Quaestiones quae disputatae dicuntur et Quaestiones Quodlibetales*, Iulium Accoltus, Romae, 1570.

Opera Omnia, t. 8: *Quaestiones quae disputatae dicuntur et quaestiones quodlibetales,* Dominicum Nicolinum et socios, Venetiis, 1593.

Opera omnia, t. 8: *Quaestiones quae disputatae dicuntur et quaestiones quodlibetales,* Ioannem Keerbergium, Antwerpiae, 1612.

Opera omnia Ad fidem vetutissimorum sic! codicum m.ss. et editorum emendata, aucta & cum exemplaribus Romano, Veneto, & Antuerpiensi accurate collata, I. Nicolai *et alii* (eds.), Apud Societatem Bibliopolarum, Parisiis, 1660, 23 vols.

Opera, *Editio Altera Veneta Ad Plurima Exempla Comparata, Et Emendata. Accedunt Vita, Seu Elogium Ejus a Iacobo Echardo Diligentissime Concinnatum, Et Bernardi Mariae de Rubeis in Singula Opera...*, cudebat Ioseph Bettinelli, Venetiis, 1745-60; t. 16: *Quaestiones disputatas de Virtutibus, et de Veritate, ut in índice*, Cudebat Simon Occhi, Venetiis, 1753; t. 17: *Quaestiones novem postremas De veritate, et Quaestiones Quodlibetales*, Cudebat Simon Occhi, Venetiis, 1753; reed. 1784.

Opera omnia: ad fidem optimarum editionum accurate recognita, Fiaccadori, Parmae, 1859; 25 vols., t. 9; reeditada en: Musurgia, Nueva York, 1948-1950.

Opera omnia, sive antehac excusa, sive etiam anecdota ... notis historicis, criticis, philosophicis, theologicis ... ornata, studio ac labore S. E. Fretté et P. Maré, apud Ludovicum Vivés, Parisiis, 1871-82, 34 vols.; t. 14: *Quaestiones disputatae. De spiritualibus creaturis. De anima. De unione verbi incarnati. De virtutibus. De veritate*, t. 15: *Quaestiones disputatae. De veritate (continuatio). Quodlibeta duodecim,* 1875; 1889.

Opera, vol. 3-4, Éditions Saint-Paul, Maestricht, 1883.

Quaestiones disputatae De veritate, Sumptibus P. Lethielleux, Parisiis, vol. 3-4, 1884; Nova ed. emendata et augmentata, d'une preface par P. Mandonnet, 1925.

Quaestiones disputatae de veritate, A. Dyroff (ed.), Sumptibus Petri Hanstein, Bonnae, 1918.

Quaestiones Disputatae de Veritate, R. M. Spiazzi (ed.), Marietti, Taurini / Romae, vol. 3-4, 1898, 1949; 1953; 1964, etc.

Opera omnia; ut sunt in indice thomistico: additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus, R.o Busa (ed.), Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980; incluye: *Index Thomisticus*: *Sancti Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae*, Robertus Busa, vol. 3.

Opera omnia S. Thomae, en *Corpus Thomisticum,* Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita, ad Universitatis Studiorum Navarrensis, Pompaelone, 2000 (disponible en: http://www.corpusthomisticum.org).

b) Ediciones bilingües o traducciones

De la vérité, question 2 (La science en Dieu), introduction, traduction et commentaire de S.-Th. Bonino, préface de Ruedi Imbach, Éditions Universitaires, Fribourg, 1996.

De magistro [*De veritate cuestión 11*], traducción por Fr. A. Figueras, O. P.; texto latino de P. Marietti, introducción por Constantino Lascaris C., Ciudad Universitaria, Costa Rica, 1961.

De veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia, introducción, traducción y notas de J. I. Murillo, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 186, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006.

De veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo, introducción, traducción y notas de L. F. Mateo Seco, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 159, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.

De veritate, 24. El libre albedrío, introducción, traducción y notas de J. F. Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 165, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.

De veritate, 29. La gracia de Cristo, traducción, introducción y notas de C. González-Ayesta, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 190, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006.

De veritate, 5. La providencia, traducción de Á. L. González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 114, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

De veritate, 7. El libro de la vida, traducción de Á. L. González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 156, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2002.

De veritate, 8. El conocimiento de los ángeles, introducción, traducción y notas de Á. L. González y J. F. Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 161, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.

De veritate, cuestión 10. La mente, traducción de Á. L. González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 142, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

De veritate, cuestión 12. Sobre la profecía, traducción y notas de E. Téllez, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 129, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

De veritate, *cuestión 13*. *Tratado sobre el arrebato místico*, Introducción, traducción y notas de E. Téllez. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 89, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

De veritate, cuestión 14. *La fe*, introducción, traducción y notas de S. Gelonch y S. Argüello, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 147, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

De veritate, cuestión 15. *Acerca de la razón superior e inferior*, introducción, traducción y notas de A. M. González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 87, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

De veritate, cuestión 19. *Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*, introducción, traducción y notas de J. I. Murillo, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 91, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

De veritate, cuestión 2. *La ciencia de Dios*, traducción de Á. L. González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 108, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

De veritate, cuestión 21. *Sobre el bien*, introducción, traducción y notas de J. F. Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 78, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

De veritate, cuestión 22. *El apetito del bien*, introducción, traducción y notas de J. F. Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 131, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

De veritate, cuestión 23. *Sobre la voluntad de Dios*, introducción, traducción y notas de Mª S. Fernández, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 148, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2002.

De veritate, cuestión 25. *Acerca de la sensualidad*, introducción, traducción y notas de J. F. Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 121, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

De veritate, cuestión 26. *Las pasiones del alma*, introducción, traducción y notas de J. F. Sellés, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 111, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

De veritate, cuestión 4. *Acerca del Verbo*, introducción y traducción de Mª J. Soto Bruna, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 127, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

De veritate, cuestión 6. La predestinación, traducción de Á. L. González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 119, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

De veritate, Cuestión primera, H. Giannini / O. Velásquez (eds.), Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1978; [2]1996.

De veritate, cuestiones 16 y 17. La sindéresis y La conciencia, introducción, traducción y notas de A. M. González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 61, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

El maestro [*De veritate cuestión 11*], texto paralelo latín y traducción española, introducción, estudio, traducción y notas por I. G. Zuluaga, L. Robles y L. Esteban, Universidad, Valencia, 1976.

García López, J.: *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad. Comentarios a la cuestión I De veritate*, Eunsa, Pamplona, 1967.

Le questioni disputate. 1, La verità (Questioni 1-9), Studio Domenicano, Bologna, 1992.

Le questioni disputate. 2, La verità (Questioni 10-20), Studio Domenicano, Bologna, 1992.

Le questioni disputate. 3, La verità (Questioni 21-29), Studio Domenicano, Bologna, 1993.

Llano Cifuentes, C.: "Apéndice: Tomás de Aquino, *De veritate, cuestión 3. Sobre las ideas*, traducción de Carlos Llano Cifuentes", en *Sobre la idea práctica*, Publicaciones Cruz O., S.A. / Universidad Panamericana, México, 1998, pp. 235-276.

Of the Teacher: *De Veritate*, *q. II*, published by H. Regnery, Great Books Foundation, Chicago, 1949.

Opúsculos y cuestiones selectas, edición bilingüe, A. Osuna Fernández-Largo (coord.), BAC, Madrid, vol. 1, 2001; [2]2014; vol. 2, 2003; vol. 3, 2005.

Over waarheid [Q.D. De veritate q. I], traduction néerlandaise et études complémentaires par R. A. te Velde, Valkhof Pers, Nijmegen, 2006.

Première question disputée. La vérité (De veritate), introducción, traducción y notas de Ch. Brouwer y M. Peeters, J. Vrin, Paris, 2002.

Questions disputées sur la vérité. Question IV: Le verbe (*De verbo)*, introducción, traducción y notas de B. Jollès, J. Vrin, Paris, 1992.

Questions disputées sur la vérité. Question V: La providence (De providentia). Question VI: La prédestination (De praedestinatione), traducción de J.-P. Torrell y D. Chardonnens, introducción y notas de J.-P. Torrell, J. Vrin, Paris, 2011.

Questions disputées sur la vérité. Question X: L'Esprit (De Mente), introducción, traducción y postfacio de K. S. Ong-Van-Cung, J. Vrin, Paris, 1998.

Questions disputées sur la vérité. Question XI: Le maître (De magistro), introducción, traducción y notas de B. Jollès, prefacio de J. Chatillon, J. Vrin, Paris, 1983; [2]1992.

Questions disputées sur la vérité. Question XII (La prophétie), traducción de S.-Th. Bonino, introducción y notas de J.-P. Torrell, J. Vrin, Paris, 2006.

Questions disputées sur la vérité. Question XV: Raison supérieure et raison inférieure. Question XVI: De la Syndérèse. Question XVII: De la conscience, texto, traducción y notas de J. Tonneau, J. Vrin, Paris, 1991.

Questions disputées De veritate, texte latin de la Commission Léonine, revu par le R.P. Roberto Busa, s.j. et le Dr. Enrique Alarcón, Introduction: A. Lobato Casado; L. J. Elders. Traduction: A. Aniorté, Sainte Madeleine, Le Barroux, 2011, 2 vols.

Sulla verità, introduzione, traduzione, note e apparati di F. Fiorentino, testo latino a fronte, Bompiani, Il pensiero occidentale, Milano, 2005.

Sur la vérité, traducción y notas de G.-J. Ceausescu, CNRS, Paris, 2008; [2]2015.

The Disputed Questions on Truth, vol. 1 (q. 1-9), translated by R. William Mulligan, S.J. Henry Regnery Co., Chicago, 1952; vol. 2 (q. 10-20), translated by J. V. McGlynn, S.J. Henry Regnery Co., Chicago, 1953; vol. 3 (q. 21-29), translated by R. William Schmidt, S.J. Henry Regnery Co., Chicago, 1954; reimpreso por Hackett Pub. Co., Indianápolis, 1994, 3 vols.

Uber den Lehrer = De magistro: Quaestiones disputatae de veritate, quaestio XI; Summa theologiae, pars I, quaestio 117, articulus 1, Lateinisch-deutsch, G. Jüssen, Gerhard Krieger, J. H. J. Schneider, Philosophische Bibliothek, Bd. 412, Meiner, Hamburg, 1988.

Untersuchungen über die Wahrheit: quaestiones disputatae de veritate, traducción de E. Stein, Nauwelaerts, Louvain, 1952.

Von der Wahrheit. De veritate, Quaestio I, A. Zimmermann (ed.), Philosophische Bibliothek, Meiner, Hamburg, 2014.

Über den Lehrer. De magistro, G. Jüssen / G. Krieger / H. J. Schneider (eds.), Philosophische Bibliothek Sonderausgabe, Meiner, Hamburg, 2006.

Quaestiones disputatae: Über die Wahrheit II. De veritate II, B. Berges / D. Marshall (eds.), Meiner, Hamburg, 2015.

Quaestiones disputatae: Über die Wahrheit V, De veritate V, q. 21-24, T. A. Ramelow O.P. (ed.), Meiner, Hamburg, 2013.

Quaestiones Disputatae: Über die Wahrheit VI. De veritate, q. 25-29, R. Schönberger (ed.), Meiner, Hamburg, 2014.

3. Selección de bibliografía secundaria

Adams, F.: "Intention and intentional action. The simple view", *Mind and Language*, 1986 (1), pp. 281-301.

Aertsen, J.: *Nature et creature, Thomas Aquinas's Way of Thought*, Studien und Texte zur Geistesgeschighte des Mittelalters, 21, Brill, Leiden, 1988.

Alarcón, E.: "El debate sobre la verdad", en P. Pérez-Ilzarbe / R. Lázaro (eds.), *Verdad, bien y belleza. Cuando los filósofos hablan de valores*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 103, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000, pp. 35-62.

–"Inmanencia, transcendencia y fundamento. La lógica interna del Scriptum super libros Sententiarum de Santo Tomás de Aquino", en R. Alvira / A. J. G. Sison (eds.), *El hombre: inmanencia y transcendencia*, vol. 2, Eunsa, Pamplona, 1992, pp. 1021-1041.

–"Una cuestión de método: consideraciones previas a la interpretación de Santo Tomás de Aquino", *Thémata*, 1992 (10), pp. 387-401.

–"Tomás de Aquino y la Metafísica perdida de Aristóteles", *Anuario Filosófico*, 2000 (33), pp. 557-571.

–*Bibliographia Thomistica*, Corpus Thomisticum, Pamplona, 2001-2008.

–"El proyecto Corpus Thomisticum: descripción y perspectivas", *Anuario Filosófico*, 2002 (35, 3), pp. 791-801.

–"Santo Tomás de Aquino", en R. Domingo (ed.), *Juristas universales*, tomo 1: *Juristas antiguos*, Marcial Pons, Madrid / Barcelona, 2004, pp. 464-468.

–(ed.): "Thomism Today", *Anuario Filosófico*, número monográfico, 2006 (39, 2), pp. 293-613.

–"Advances in Our Historical Knowledge of Thomas Aquinas", *Anuario Filosófico*, 2006 (39, 2), pp. 371-399.

–(ed.): *Thomistica 2006*, Nova et Vetera, Bonn, 2007.

Alcorta, J. I.: "El sentimiento como revelador de lo ético", *Sapientia*, 1955 (10), pp. 20-35.

Allers, R.: "The cognitive aspects of emotions", *Thomist*, 1942 (4), pp. 589-648.

Alvira, R.: *Dimensiones de la voluntad*, Dossat, Madrid, 1988.

–*Reivindicación de la voluntad*, Eunsa, Pamplona, 1988.

Alvira, T.: *Naturaleza y Libertad. Estudio de los conceptos tomistas de* voluntas ut natura *y* voluntas ut ratio, Pamplona, Eunsa, 1985.

Ancel, A.: "L'influence de la volonté sur l'intelligence", *Revue de Philosophie*, 1921, pp. 308-325.

Anónimo: *Correctorium Corruptorii 'Quaestione'*, *Texte anonyme du ms. Merton 267*,edición crítica de J. P. Muller, Herder, Centro Studi S. Ansemo, Roma, 1954.

Antonius a Conceptione, S.: Idipsum quod in Summa Divi Thomae [testimonium Patrum, prophanarum auctorum et demum quaecumque alia citat Sanctus Thomas solum in confuso] in ejusdem Questionibus disputatis et de veritate et in allis quae his annexa sunt, etiam praestitit ediditque (1571).

Anzenbacher, C.: *Die Intentionaliät bei Thomas von Aquin und Edmund Husserl*, Oldenbourg Verlag, Wien-München, 1972.

Armstrong, R. A.: *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1966.

Arnou, R.: "La critique de la connaissance intellectuelle de l'homme dans la Philosophie de -saint Thomas", *Gregorianum*, 1971 (52), pp. 273-298.

Arnzt, J. T. C.: "Prima principia propria" en *Thomas von Aquin. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte*, Willehead Eckert, ed. Mainz, Mathias Grünewald, 1974, pp. 3-15.

Aroca, F.: "Los estados prepasionales", *Ciencia Tomista*, 1936 (54), pp. 196-212.

Assagioli, R.: *The Act of Will*, Wildwood Housse, Londres, 1974.

Auer, J.: *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus*, Max Hueber, München, 1938.

Baker, R.: *The Thomistic Theory of the Passions and their influence upon the Will*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1941.

Balthasar, N.: "Cognoscens fit aliud in quantum aliud", *Revue Néo-scolastique de Philosophie,* 1923 (25), pp. 294-310.

Bañez, D.: *Super Primam Partem Divi Thomae a Quaestione Sexagesimoquinta usque in finem commentariorum*, Salmanticae, aput Sanctum Stephanum Ioannes et Andreas Renant fratres, 1588.

Barbado, E. M.: "Correlaciones del entendimiento con el organismo. Comparación de las doctrinas modernas con las de S. Tomás", *Ciencia Tomista*, 1926 (33), pp. 177-202; 1926 (34), pp. 161-195.

Barr, R.: "A Relational Analisis of Intentionality", *The Modern Schoolman*, 1963 (40), pp. 225-249.

Basinger, D.: "Middle knouwledge and human freedom: some clarifications", *Faith and Philosophy*, 1987 (4), pp. 330-336.

Basso, D.: "La naturaleza de la voluntad", *Estudios Teológicos y Filosóficos*, 1976-1977 (8), pp. 7-16.

Bazan, B. C.: "Les Questions disputées principalement dans les facultés de théologie", en *Les Questions disputées et les questions quodlibetiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Typologie des sources du Moyen Age occidental, fasc. 44-45, Brepols, Turnhout, 1985.

Bednarski, F. A.: "Inclinatione naturali secondo San Tommaso d'Aquino", *Angelicum*, 1992 (69, 1), pp. 23-35.

Bednarski, F. A.: *L'educazione dell'affetività alla luce della psicologia di S. Tommaso d'Aquino*, Massino, Milano, 1986.

Belmans, T. G.: "Le volontarisme de S. Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste*, 1985 (85), pp. 181-193.

Bérubé, C.: *La Connaissancede l'individuel au Moyen Age*, Presses de l'Université de Montréal, Paris-Montréal, 1964.

Billot, L.: *De Deo uno et trino*: *Commentarius in Primam partem S. Thomae*, Universidad Gregoriana, Roma, 1920.

Billuart, Ch. R.: *Summa Sancti Thomae*, *hodiernis Academiarum moribus accomodata*, *sive Cursus Theologiae iuxta mentem et litteram divi Thomae*, *(Prima secundae)*, ed. Nova, Letouzey et ané, París, 1748.

Billy, D. J.: "Aquinas on the content of Synderesis", *Studia Moralia*, 1991 (29), pp. 61-83.

Blic, J. de: "Syndérèse ou conscience?", *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1949 (25), pp. 146-157.

Bochenski, L.-M.: "De consequentiis scholasticorum earumque origine", *Angelicum*, 1938 (15), pp. 92-109.

–"Sancti Thomas Aquinatis de modalibus opusculum et doctrina", *Angelicum,* 1940 (17), pp. 180-218.

Boffill, J.: "Para una metafísica del sentimiento", *Convivium*, 1956 (1), pp. 3-15.

–*La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Publicaciones Cristianas, Barcelona, 1950.

Boganelli, E.: "Alcuni aspetti della psicologia e fisiologia delle passioni secondo S. Tommaso", *Bolletin di Filosofia*, 1935 (1), pp. 56-68.

Bonino, S. Th.: "Le Role de l'image dans la connaissance prophétique d'apres saint Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste,* 1989 (89), pp. 533-568.

Bonnin, F.: "El constitutivo de la felicidad según S. Tomás, S. Buenaventura y Francisco Suárez", *Estudios Eclesiásticos*, 1971 (46), pp. 63-85.

–"Santo Tomás de Aquino y la felicidad imperfecta", *Estudios Filosóficos*, 1978 (27), pp. 111-125.

Bortolaso, G.: "La connaturalità affetiva nel processo conoscitivo", *Civiltà Cattolica*, 1952 (103, 1), pp. 374-383.

Bourke, V. J.: "The synderesis Rule and Right Reason", *The Monist*, 1983 (66), pp. 71-82.

–"Human Tendencies, Will and Freedom", *L'Homme et son destin, d'après les penseurs du moyen âge*, Actes du premier Congrès internationale de philosophie médiévale, Louvaine / Bruxelles, 1958, pp. 71-84.

–"The new Center and the intellectualism of St, Thomas", en *One hundred years of Tomism*, ed. Brezik, Houston, 1981.

–*Will in Western Thought*: *A Historico-Critical Survey*, Sheed and Ward, New York, 1964.

Boutonier, J.: *Les défaillances de la volonté*, P.U.F., París, 1951.

Bradley, F. H.: "The definition of will", *Mind*, 1902 (11), pp. 437-469.

Brague, R.: "Le destin de la 'Pensée de la Pensée' des origines au début du Moyen Age", en Th. Konninck / G. Planty-Bonjour (dirs.), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991, pp. 153-186.

Browne, M.: "De intellectu et voluntate in electione", en *Acta Pontificia Academia Romana Sancti Thomae Aquinatis et religio catholica*, 1935, pp. 32-45.

Bruneau, A. J.: "Amour et connaissance", *Revue Thomiste*, 1954 (54), pp. 608-613.

–"Réalité spirituelle de l'amour", *Revue Thomiste*, 1960 (60), pp. 381-411.

Bucchi, G.: *L'amore secondo la dottrina dell' Angelico*, Pistoia, 1887.

–*Le pasioni secondo la dottrina dell'angelico*, Firenze, 1888.

Caldera, R. T.: *Le jugement par inclination chez Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, París, 1980.

Camporeale, I.: "La conoscenza affettiva nel pensiero di Tommaso", *Sapienza*, 1959 (12), pp. 237-271.

Capreolo, J.: *Defensiones Theologiae Thomae Aquinatis*, *In IV Sententiarum*, *Opera Omnia*, Alfred Cattier, Minerva Gmbh, Frankfurt-Main, 1967.

Cardona, C.: *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona, 1987.

Carrascosa, J. M.: "Influencia del entendimiento en el acto voluntario en la obra de Santo Tomás", *Revista de Filosofía*, 1976 (2), pp. 33-62.

Catherin, A.: "De naturalis hominis beatitudine", *Gregorianum*, 1930 (11), pp. 398-409.

Cayetano, T. de V.: *Commentaria In Summa Theologicae Sancti Thomae*, vols. IV-XII, ed. Leonina, Roma, 1888-1906.

Cenacchi, G.: "Il primato dell'intelletto in Tommaso d' Aquino", *Teoria e prassi*, 1979 (1), pp. 169-176.

Chenu, M. D.: "Les catégories affectives dans la langue de l'Ecole", en *Le Coeur*, Ed. Études Carmélitaines, Bruges, 1950, pp. 123-128.

–"Les passions vertueuses. L'antropologie de Saint Tomas", *Revue Philosophique de Louvain*, 1974 (72), pp. 11-18.

–*La Théologie au XII siècle*, Études de philosophie médiévale, nº 45, Vrin, Paris, 1957.

–*La Théologie comme science au XIlle siècle*, Bibliotheque thomiste, nº 33, Vrin, Paris, 1951.

–*St. Thomas d'Aquin et la Théologie*, Seuil, Paris, 1959.

Choza, J.: *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, Eunsa, Pamplona, 1978.

Clark, R.: "Aquinas on Intentions", *The Thomist*, 1976 (40), pp. 303-310.

Coleman, D.: "Cognition and the Will", *Journal de Philosophie*, 1964 (61), pp. 155-158.

Collin, M.: *Desir et raison*, Hatier, Paris, 1978.

Combes, A.: "Sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante, essai d'exégése thomiste", *Lateranum*, 1963 (29), pp. 111-140.

Congar, Y.: "In dulcedine societatis quaerere veritatem. Notes sur le travail en équipe chez saint Albert et chez les prêcheurs au XIIIe siècle", en *Albertus Magnus Doctor Universalis*, Grünewald, Mainz, 1980, pp. 45-57.

Cottier, G.: "Intellectus et ratio", *Revue Thomiste*, 1988 (88), pp. 215-228.

Crowe, M. B.: "The term synderesis and the scholastics", *Irish Theological Quarterly*, 1956 (23, 2), 151-164; 1956 (23, 3), pp. 228-245.

Cruz Cruz, J.: *El éxtasis de la intimidad*, Eunsa, Pamplona, 1998.

–*Ontología del amor en Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 31, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996.

D'Ancona Costa, C.: "Saint Thomas d'Aquin lecteur du *Liber de Causis*. Bilan des recherches contemporaines concernant le De Causis et analyse de l'interprétation thomiste", *Revue Thomiste*, 1992 (92), pp. 785-817.

D'Arcy, E.: *Conscience and its Right to Freedom*, Sheed and Ward, London, 1961.

D'Arcy, M. C.: *La double nature de l'amour*, Montaigne, Paris, 1948.

D'Hautefeuille, F.: "Métaphysique de l'amour", *Revue de Métaphysique et Morale*, 1964 (70), pp. 334-343.

Daly, J. J.: *The Metaphysical Foundations of Free Will as a Transcendental Aspect of the Act of Existence in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Catholic University of America, Washington, 1958.

Danton, F. V.: *Les onze passions du coeur humain*, Maison de la bonne presse de l'Ainse, Limé, 1895.

Darbon, A.: *Philosophie de la volonté*, Ed. Presses Universitaires de France, París, 1951.

Darley, D. E.: "L'action de la volonté libre et la conservation de l'energie d'après Saint Thomas", *Revue Thomiste*, 1899 (7), pp. 400-412.

Daudin, H.: *La liberté de la volonté. Signification des doctrines clasiques*, P.U.F., París, 1950.

De Finance, J.: "Amour, volonté, causalité", *Giornale di Metafisica*, 1958 (13), pp. 1-22

–"L'Horizon du désir", *Doctor Communis*, 1961 (14), pp. 128-201.

–"Le cercle de la connaissance et du vouloir. A propos d'un texte de Saint Thomas, *De veritate*, 1, 2", *Sapientia*, 1974 (29), pp. 43-56.

De Waelhens, A.: "Une philosophie de la volonté. (À propos de l'ouvrage de Paul Ricoeur)", *Revue Philosophique de Louvain*, 1951 (49), pp. 415-437.

Deferrari, R. J.: *A lexicon of St.Thomas Aquinas based on the Summa Theologica and selected passages of his other work*, Catholic University of America Press, Washington, 1948.

Degl'Innocenti, H.: "Electio mediorum non est actus distinctus a volitione finis in doctrina Sancti Thomae Aquinatis", *Divinitas*, 1968 (12), pp. 541-549.

Derisi, O. N.: "El objeto formal de la voluntad y el origen del problema moral", *Revista de Filosofía*, 1947 (23), pp. 649-679.

–"Intolerancia de la verdad y tolerancia del amor", *Sapientia*, 1953 (8), pp. 83-88.

–"Primacía de la inteligencia y de la contemplación sobre la voluntad y la práctica", *Ortodoxia*, 1942 (1), pp. 1-13.

Dewan, L.: "The real distinction between intellect and will", *Angelicum*, 1980 (57), pp. 557-593.

–"Is Truth a Transcendental for St. Thomas Aquinas?", *Nova et Vetera*, 2004 (2, 1), pp. 1-20.

Dienstag, J.: *Studies in Maimonides and St Thomas Aquinas*, Ktav, New York, 1975.

Dilman, I.: "Reason, passion and the will", *Philosophy*, 1984 (59), pp. 185-204.

Donceel, J.: "The psychology of the Will", en *Mélanges J. Marechal*, vol. II, Desclée de Brouwer, Paris, pp. 223-232.

Dondaine, A.: *Secrétaires de saint Thomas*, Commission Léonine, Rome, 1956.

Dubay, Th.: "An investigation into the Tomistic Concept of pleasure", *New Scholasticism*, 1962 (36), pp. 67-99.

Duboscq, Th.: "Les émotions d'après Saint Thomas, étude de psychophysiologie rétrospective", *Archives de Philosophie*, 1986 (34), pp. 15-25.

Ducoin, G.: "Saint Thomas commentateur d'Aristote, Étude sur le commentaire thomiste du livre Lambda des Métaphysiques d' Aristote", *Archives de Philosophie*, 1957 (20), pp. 78-117; 240-271; 392-445.

Duska, R.: "Aquinas's Definition of Good: Ethical-Theoretical Notes on 'De veritate', q. 21", *The Monist*, 1974 (58, 1), pp. 151–162.

Edward, R.: *Thomistic Psychology*, The Macmillan Co., New York, 1941.

Elders, L. J.: "St. Thomas Aquinas' Doctrine of Conscience", en L. J. Elders / K. Hedwig (eds.), *Lex et Libertas: Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas*, Studi tomistici, nº 30, Pontificia Accademia di San Tommaso e di Religione Catolica, Città del Vaticano, 1987, pp. 125-134.

–*A Commentary on Book Lambda of the Metaphysics*, Assen, Pays-Bas, 1972.

–"The philosophical Theology of St. Thomas Aquinas", en *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, vol. 26, Brill, Leiden, 1990.

Fabro, C.: "Dialettica d'intellecto e volontà nella constituzione dell'atto libero", *Doctor Communis*, 1977 (30), pp. 163-191.

–"Orizontalità e verticalità della libertà", *Angelicum*, 1971 (48), pp. 302-354.

–*L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Studium, Roma, 1955.

–*Partecipazione et causalita secondo s. Tommaso d'Aquino*, SEI, Turin, 1960; *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires de Louvain / Éditions B. Nauwelaerts, Louvain / Paris, 1961.

–*Percezione e pensiero*, Vita e Pensiero, Milano, 1941.

Farrelly, J.: "Existence, the Intellect and the Will", *New Scholasticism*, 1955 (29), pp. 145-174.

Fartos, M.: "Confrontación de la tendencia y la razón", *Anuario Filosófico*, 1975 (8), pp. 133-149.

Fassbender, M. S.: *El arte regio de la voluntad*, Ed. Gustavo Gili, Barcelona, 1929.

Fedalto, G.: "Il cambiamento della volontà dell'uomo in S. Tommaso", *Studia Pataviana*, 1964 (11), pp. 139-148.

Fernández Manzanedo, M.: "Naturaleza de las pasiones y emociones", *Studium*, 1983 (23), pp. 47-63.

–"Clasificación de las pasiones y emociones", *Studium*, 1983 (23), pp. 357-378.

–"Las pasiones en relación a la razón y a la voluntad", *Studium*, 1984 (24), pp. 289-315.

–"Las pasiones o emociones según Santo Tomás", en *Filosofía*, vol. 8, Instituto Pontificio de Filosofía y Teología, Madrid, 1984.

–"El amor y sus causas (santo Tomás)", *Studium*, 1985 (25), pp. 41-69.

–"Propiedades y efectos del amor (Santo Tomás)", *Studium*, 1985 (25), pp. 423-443.

Feron, E.: "Autour de la notion d' intentionalité", *Études Phénoménologiques*, 1988 (4, 7), pp. 33-80.

Ferrari, V.: "L'amore nella vita humana secondo l'Aquinate", *Sapienza*, 1953 (6), pp. 63-71; 197-206; 408-424.

Ferrer, U.: "La intencionalidad de la voluntad en Santo Tomás", *Studium*, 1977 (17), pp. 529-539.

–"La voluntad como condición de unidad psíquica y moral", *Anuario* Filosófico, 1980 (13, 1), pp. 143-153.

Finance, J. de: *Etre et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Bibliotheque des archives de philosophie, Vrin, Paris, 1945.

–"Le cercle de la connaissance et du vouloir. A propos d'un texte de saint Thomas", *Sapientia*, 1974 (29), pp. 43-56.

Finnis, J. / Grisez, G.: "The basic principles of Natural Law: a reply to R. McInerny", *The American Journal of Jurisprudence and Legal Philosophy*, 1981 (26), pp. 21-31.

Forest, A.: *La Structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1931.

–"Le reálisme de la volonté", *Revue Thomiste*, 1946 (46), pp. 457-476.

–"Connaissance et amour", *Revue Thomiste*, 1948 (48), pp. 113-123.

Foulquie, P.: *La volonté*, P.U.F., París, 1949.

Gagnebet, M. R.: "L'amour naturel de Dieu chez Saint Thomas et ses contemporains I", *Revue Thomiste*, 1948 (48), pp. 395 ss.

–"L'amour naturel de Dieu chez Saint Thomas et ses contemporains II", *Revue Thomiste*, 1949 (49), pp. 31-102.

Gallaguer, D.: "Saint Thomas and the Desire for the vision of God", *Modern Schoolman*, 1949 (26), pp. 159-172.

Galluppi, P.: *Filosofia della volontà*, Giachetti, Nápoles, 1841.

García Alonso, L.: *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad. Comentarios a la cuestión I De veritate*, Pamplona, Eunsa, 1967.

–"El conocimiento del yo según Santo Tomás", *Anuario Filosófico*, 1971 (4), pp. 87-117.

–"Entendimiento y voluntad en el acto de la elección", *Anuario Filosófico*, 1977 (10, 2), pp. 93-114.

–"El amor y la libertad", *Logos*, 1986 (14), pp. 105-115.

Gardair, J.: *Philosophie de S. Thomas. Les passions et la volonté*, Lethielleux, París, 1892.

Gardeil, H. D.: "Les ressources du vouloir", *Revue Thomiste*, 1899 (7), pp. 447-461.

Garlato, F.: "Relazione tra dinamismo dell'intelletto e dinamismo della volontà in S. Tommaso, nel suo raporto con la filosofia contemporanea", en *De homine. Studia hodiernae anthropologiae (Acta VII Congressus thomistici internationalis),* , Bibliotheca Pontificiae academiae romanae S. Thomae Aquinatis, 9, Officium libri catholici, Romae 1972, pp. 158-161.

Garrigou-Lagrange, R.-M.: *Dieu, Son existence et sa nature*, Beauchesne, Paris, 1914.

–"Cognoscens quodammodo fit vel est aliud a se", *Revue Néo-scolastique de Philosophie*, 1923 (25), pp. 420-430.

–"Intellectualisme et liberté chez Saint Thomas", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1907 (1), pp. 5-32.

–"L'amour pur et la solution de Saint Thomas I", *Angelicum*, 1929 (6), pp. 83-124.

–"L'amour pur et la solution de St. Thomas II", *Angelicum*, 1930 (7), pp. 1-16.

Gaspar, O.: "O Conhecimento afectivo en S. Tomás, I y II", *Revista Portuguesa de Filosofía*, 1960 (16), pp. 411-436.

–"O Conhecimento afectivo en S. Tomás, II", *Revista Portuguesa de Filosofía*, 1961 (17), pp. 13-48.

Gauthier, A.: "La doctrine de la conscience de Saint Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste*, 1983 (83), pp. 533-557.

Geiger, L. R.: *Le probleme de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1952.

–"Les Idées divines dans l'oeuvre de S. Thomas", en *St. Thomas Aquinas, 1274-1974*, Commemorative Studies, Montréal, 1974, pp. 175-209.

–*La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1953.

Gemelli, A.: "La teoria aristotelico-tomistica dell'emozioni", *Rivista di Filosofia Neoescolástica*, 1909 (1).

Georgalis, N.: "Intentionality and representation", *International Studies in Philosophy*, 1986 (18, 3), pp. 45-58.

Giacon, C.: *Wisdom and Love in St. Thomas Aquinas*, Marguette University Press, Milwaukee, 1951.

Giannatiempo, A.: "Sul primato trascendentale della volontà in S. Tommaso", *Divus Thomas*, 1971 (74), pp. 131-154.

Giardini, F.: "Similitudine e principio di assimilazione", *Angelicum*, 1958 (35), pp. 300-324.

Gilson, É.: *L 'Esprit de la philosophie médiévale*, 2 vols., Vrin, Paris, 1932.

–*Introduction a la philosóphie chrétienne*, Vrin, Paris, 1960.

–"Notes pour l'histoire de la causalité eficiente", *Archives d'Historie Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1962 (37), pp. 7-31.

Gigante, M.: "'Thelesis' e 'boulesis' in S. Tommaso", *Asprenas*, 1979 (26), pp. 265-273.

Gillon, L. B.: "Primacía del apetito universal de Dios según Santo Tomás", *La Ciencia Tomista*, 1942 (63), pp. 329-342.

–"Thomas d'Aquin: Intellectualisme, volontarisme", en *Dictionaire de Théologie Catholique*, vol. XV, Letouzey et Ané, Paris, 1946, col. 687-693.

–"Génese psychologique de la théorie thomiste de l'amour", *Revue Thomiste*, 1946 (46), pp. 322-329.

Gogacz, M.: "Conscience, contemplation, Wisdom", *Studia Philosophiae Christiane*, 1989 (25), pp. 65-71.

González, A. M.: *Moral, Razón y Naturaleza: una investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1998.

Goodwin, R. P. (ed.): *Selected Writings of St. Thomas Aquinas: 'The Principles of Nature', 'On Being and Essence', 'On the Virtues in General', 'On Free Choice'*, Bobbs-Merrill, Indianápolis, 1965.

Gredt, J.: *Elementa Parilosophiae Aristotelico-Thomisthae*, Herder, Barcelona, 1961.

Grimaldi, N.: "La voluntad como creación continua", en *Las dimensiones de la voluntad*, Dossat, Madrid, 1988, pp. 1-9.

Grión, A.: "La 'fruizione' nella dottrina di S. Tommaso", *Sapienza*, 1964 (17), pp. 457-490.

Grisez, G.: "The first principle of practical reason: A commentary on S.Th.1-2, q. 94, a. 2", *Natural Law Forum*, 1965 (10), pp. 168-201; aparecido también en A. Kenny (ed.), *Aquinas: a collection of critical essays*, University of Notre Dame Press, Londres, 1976, pp. 340-382.

Guevin, B. M.: "The Perplexed Conscience: Aquinas, Conscience and Intrinsic Evil", *Nova et Vetera*, 2007 (5, 3), pp. 511–520.

Guido Mattiussi, P.: "De intellectus nobilitate, ad mentem S. Thomae", *Xenia Thomistica*, 1925 (1), pp. 267-283.

Gustafson, G. J.: *The Theory of Natural Appetency in the Philosophy of St Thomas*, Catholic University of America Press, Washington, 1944.

Haecker, Th.: *Metafisica del sentimiento*, Madrid, Rialp, 1959.

Hain, R.: "De vi aestimativa et de instinctu animalium", *Revue de l'Université d'Otawa*, 1932 (1), pp. 94-114.

Hammer, F.: "Delectatio ratione moderata, (Zur Sexualanthropologie des Thomas von Aquin)", en *Tommaso nel suo settimo centenario. Atti del Congreso Internazionale (Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974)*, Edizione Domenicane Italiane, Napoli, 1978, pp. 331-336.

Hampshire, S.: "Self-knowledge and the will", *Revue International de Philosophie*, 1953 (7), pp. 230-245.

Hanley, T.: "St. Thomas' use of al-Ghazali's Maqasid al-Falasifa", *Mediaeval studies*, 1982 (44), pp. p. 243-270.

Hare, R. M.: *Freedom and reason*, Oxford University Press, Fair Lawn, 1965.

Hause, J.: "Thomas Aquinas and the voluntarists", *Medieval Philosophiy and Theology*, 1997 (6, 2), pp. 167-182.

Hayen, A.: "Le 'cercle' de la connaissance humaine selon Saint Thomas d'Aquin", *Revue Philosophique de Louvain*, 1956 (53), pp. 561-604.

–"Le bien de la connaissance et du vouloir dans l'acte d'exister selon Saint Thomas d'Aquin", *Doctor Communis*, 1950 (1), pp. 54-72.

–L'intentionel selon Saint Thomas, Desclée de Brouwer, Bruges, 1950.

Hazard, P. A.: *The passion of the Same in the Teachings of Freud and Aquinas*, Univertisty of Laval, Quebec, 1970.

Heimsoeth, H.: *Los seis grandes temas de la Metafísica occidental*, Revista de Occidente, Madrid, 1960.

Henry, D. P.: "The Logical Grammar of the Transcendentals", *The Philosophical Quarterly*, 1993 (43, 173), pp. 431-446.

Hissette, R.: *Enquete sur les 219 articles condamnés a Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires, Louvain, 1977.

Hittinger, R.: "When It Is More Excellent to Love Than to Know: The Other Side of Thomistic 'Realism'", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 1983 (57), pp. 171-179.

Hoye, W. J.: "Die Unerkennbarkeit Gottes als die letze Erkenntnis nach Thomas von Aquin", en Thomas von Aquin, *Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, Miscellanea Medievalia, 19, Berlin / New-York, 1988, pp. 117-139

Hubert, B.: "Immatérialité, intentionnalité et immanence du connaltre", *Nova et vetera*, 1992 (67), pp. 24-47.

Hütter, R.: "Testifying to the Truth 'usque ad sanguinem' - 'pro Veritate mori': The Ongoing Relevance of Thomas Aquinas's Teaching on Martyrdom", en *Credere, amare e vivere la verità. Believing, Loving and Living Truth: The Proceedings of the XIII Plenary Session 21-23 June 2013*, Pontificia Accademia di San Tommaso d'Aquino, Città del Vaticano, 2014, pp. 133-160; también en *The Tomist*, 2015 (78, 4), pp. 483-518.

Ihejiofor, Th. N. W.: *Freedom and the Natural Inclination of the Will According to Saint Thomas Aquinas*, Tesis Doctoral, Katholike Universiteit Leuven, Leuven, 1980.

Imbach, R.: *Deus est intelligere, Das Verhaltnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverstandnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser quaestionen meister Eckhart*, Studia Friburgensia, Neue Folge, 53, Freiburg, 1976.

Inciarte, F.: "Sobre la libertad del entendimiento, de la razón y de la voluntad", en *Razón y libertad*, Rialp, Madrid, 1990, pp. 284-291.

Isaac, J.: "Le Quodlibet 9 est bien de saint Thomas. L'article sur l'infini en acte est alui seul probant", *Archives d'Historie Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1947-1948 (22-23), pp. 145-186.

Isaye, G.: "La Théorie de la mesure et l'existence d'un maximum selon saint Thomas", *Archives de philosophie*, 1940 (16), pp. 1-136.

Janson, F.: *La vie affective et l'intelligence*, Griffon, Neuchâtel, 1948.

Jerome, J.: "La volonté dans la philosophie antique", *Laval Théologique et Philosophique*, 1951 (7), pp. 249-261.

–Union Though Love. The Nature of Goodness and Finality in the Methaphysics of St. Thomas, pro manuscripto, Louvain, 1951.

Jolivet, R.: *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Bibliotheque d'histoire de la philosophie, Paris, 1931.

Jordan, M. D.: "The Grammar of 'esse': Re-Reading Thomas on the Transcendentals", *The Thomist*, 1980 (44), pp. 1-26.

Journet, Ch.: *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, Desclée de Brouwer, Paris, 1969.

Juan de Sto. Tomás: *Cursus Philosophicus Thomisticus*, vols. I-III, Marietti, Turín, 1948-1949.

–*Cursus Theologicus*, vols. 1-6, Vivés, París, 1883-1886.

Kahl, W.: *Die Lehre von Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes*, K. J. Trübner, Estrasburgo, 1986.

Kahler, E.: *Lo verdadero, lo bello y lo bueno*, Unam, México, 1967.

Kahn, J. D.: *A thomistic Theory of emotion*, University of Notre Dame Dissertation, Notre Dame, 1956.

Kenny, A.: "Thomas von Aquin über den Willen", en W. Kluxen (ed.), *Thomas von Aquin im philosophischen Gespräch*, Alber, Freiburg / München, 1975, pp. 101-131.

–*Action, Emotion and Will*, Humanities Press, New York, 1973.

Kinberg, O.: "Motive, Choice, Will", *Theoria*, 1948 (14), pp. 209-237.

Klapwell, R.: *Correctorium Corruptorii "Quare"*, por P. Glorieux, ed. Le Saulchoir, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, Kain, 1927.

Klubertanz, G. P.: "St Thomas and the Knowledge of the Singular", *The New Scholasticism*, 1952 (26), pp. 135-166.

–*The Discursive Power, Sources and Doctrine of the Vis Cogitativa According to St. Thomas Aquinas*, The Moderns Schoolman, Saint-Louis, 1952.

–"The root of Freedom in St. Thomas later Works", *Gregorianum*, 1961 (42), pp. 701-724.

Koncewski, C.: *La sympathie comme fonction de progrès et de connaissance*, Biblioteque de Philosophie Contemporaine, Paris, 1951.

Kovach, F.: "Divine art in Saint Thomas Aquinas", en *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age*, Actes du IVe Congres international de Philosophie Médiévale, Institute d'Études médiévales, Montréal / Paris, 1969, pp. 663-671.

Krempel, A.: *La doctrine de la relation chez St. Thomas:exposé historique et systématique*, Vrin, Paris, 1952.

Kretzmann, N. / Kenny, A. / Pinborg, J. (eds.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

Kretzmann, N.: "Lex iniusta non est lex: Laws on Trial in Aquinas' Court of Conscience", *American Journal of Jurisprudence*, 1988 (33), pp. 99-122.

Labourdette, M.-M.: "Note sur les diversifications du savoir: connaissance spéculative et connaissance pratique", *Revue Thomiste*, 1938 (44), pp. 564-568.

Lambert, R. T.: "Habitual Knowledge of the Soul in Thomas Aquinas", *The Modern Schoolman*, 1982 (60), pp. 1-19.

–"A textual Study of Aquinas' Comparison of the Intellect to Prime Matter", *New Scholasticism*, 1982 (56), pp. 80-99.

Laporta, J.: "Pour trouver le sens exact des termes appetitus naturalis, desiderium naturale, amor naturalis, etc chez Thomas d'Aquin", *Archives d'Historie Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1973 (40), pp. 37-95.

Lauer, R.: "St. Thomas Theory of Intellectual Causality in Election", *The New Scholasticism*, 1954 (28), pp. 299-319.

Lawler, M. G.: "Grace and Free Will in Justification: A Textual Study in Aquinas", *The Thomist*, 1971 (35), pp. 601-630.

Le Rochele, J.: "La Thèorie des passions chez St. Thomas", *Revue de Philosophie*, 1913 (13), pp. 306-314.

Lee, P.: "The relation between intellect and will in free choice according to Aquinas and Scotus", *The Thomist*, 1985 (49), pp. 321-342.

Leroy, M.-V.: "L'union selon l'hypostase d'après saint Thomas d'Aquin", *Revue Thomiste*, 1974 (74), pp. 205-243.

Libera, A. de: "Analogie, la tradition antique et médiévale", en *Encyclopedia Universalis*, Encyclopaedia Universalis France, Paris, 1977-1996, Supplément, pp. 409-412.

Llano, C.: *Las formas actuales de la libertad*, Trillas, México, 1983.

Lobato, A.: "El principio de libertad. El dinamismo originario de la voluntad en la cuestión VI *De malo* de Santo Tomás de Aquino", *Doctor Communis*, 1977 (30), pp. 33-81.

–"Introduzione" a *Le questioni disputate*, vol. I, Edizioni Studio Domenicano, Bolonia, 1992.

Lobo, J. A.: "El valor de la conciencia según Santo Tomás", *Estudios Filosóficos*, 1974 (23), pp. 385-407.

Lonergan, B.: *La Notion de verbe dans les écrits de saint Thomas d'Aquin*, Bibliotheque des Archives de Philosophie, Paris, 1966.

López Farjeat, L. X.: "Avicenna and Thomas Aquinas on Natural Prophecy", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2014 (88, 2), pp. 309-333.

López, A.: "El amor como conocimiento, como esperanza y como fidelidad", *Revista de Filosofía*, 1980 (13), pp. 321-346.

Lottin, O.: "Intellectualisme in morale thomistica", *Xenia Tomistica*, 1925 (1), pp. 411-427.

–"La créateur du traité de la syndérèrese", *Revue Néoscolastique de Philosophie*, 1927 (29), pp. 197-222.

–"La doctrine morale des mouvementes premiers de l'appetit sensitif aux XIIe et XIIe siècles", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1931 (4), pp. 49 ss.

–"La syndérèse chez Albert le Grand et S. Thomas d'Aquin", *Revue Néoescolastique de Philosophie*, 1928 (30), pp. 18 ss.

–"La valeur normative de la conscience morale", *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1932 (9), pp. 409-431.

–"Les premiers linéaments du traité de la syndérèse au moyen âge", *Revue Néoscolastique de Philosophie*, 1926 (28), pp. 442-454.

Lucien-Marie, O.: "La volonté d'après Saint Thomas d'Aquin", en *Qu'est-ce que vouloir*?, Ed. du Cerf, París, 1958, pp. 25-37.

Luño, R.: "La virtud moral como hábito electivo según Santo Tomás de Aquino", *Persona y Derecho*, 1983 (10), pp. 209-234.

Luscombe, D. E.: "Thomas Aquinas and Conceptions of Hierarchy in the thirtennth Century", en Thomas von Aquin, *Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, Gruyter, Berlin, 1988, pp. 261-277.

Lutz, C. S.: "The Thomism of Alasdair MacIntyre: Which Ethics? Which Epistemology?", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2014 (88, 4), pp. 659-684.

Macklefield, G.: *Correctorium Corruptorii* "*Sciendum*", en Biblioteque Thomiste XXXI, *Les premières polèmiques thomistes II*, edición de P. Glorieux, Vrin, París, 1956.

Madinier, G.: "Conscience et amour", *Revue Thomiste*, 1939 (45), pp. 364-369.

Maieru, A.: *Terminologia logica della tarda scolastica*, Edizioni dell'Ateneo, Rome, 1972.

Maistriaux, J.: "Les problemes de la volonté", *Nouvelle Revue Pedagogique*, 1947 (3), pp. 137-142; 1948 (3), pp. 206-210; 331-330; 393-397.

Mandonnet, P.: *S*.: "De beatitudine", *Revue Thomiste*, 1918 (18), pp. 366-371.

Mangiagalli, M.: "La traduzione italiana delle 'Quaestiones disputatae de veritate' di Tommaso d'Aquino", *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 2007 (99, 3), pp. 517–530.

Mansion, A.: "L'eudemonisme aristotélicien et la morale thomiste", *Xenia Thomistica*, 1925 (1), pp. 440-444.

Mañeru, S.: "Lo que en el sentimiento se nos descubre de la realidad", *Revista de Filosofía*, 1951(10), pp. 465-507.

Marc, A.: *Psychologie réflexive*, vols. I y II, Desclée de Brower, París / Bruselas, 1949.

Márquez Pemartin, Ch.: "El 'uso' en la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino. La voluntad como motor de las potencias humanas", en *Atti del IX Congresso Tomistico Internationale sull'Aquinate Doctor Communis*, 24-29 sept. 1990, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1991, pp. 48-58.

Martín, E.: *Psichologie de la volonté*, Ed. Felix Alcan, París, 1913.

Martins, D.: "O conhecimento da mente humana, segundo S. Tomás", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1974 (30), pp. 29-38.

Massara, L.: "La delectatio dans la psychologie de Saint Thomas d' Aquin", *Archives de Philosophie*, 1969 (32), pp. 639-663.

Mateo de Aquasparta: *Quaestiones Disputatae de fide et de cognitione. De essentia actu beatitudinis*, vol. XVIII, Quaracchini, Florencia, ^{2}1957.

Mathonat, B.: "La Connaissance scientifique du vivant et l'expérience interne", en *L 'anima nell'antropologia di s. Tommaso d'Aquino. Atti del Congresso della Società Internazionale S. Tomasso d'Aquino (2-5 Gennaio 1986)*, Massimo, Milan, 1987, pp. 565-577.

Mauri, M.: "Voluntad, akrasia y virtud", en *Atti del IX Congresso Tomistico Internationale sull'Aquinate Doctor Communis (24-29 sept. 1990)*, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1991, pp. 179-183.

Mauro, L.: *Umanita della passione in S Tommaso*, Le Monnier, Firenze, 1974.

Mausbach, J.: *Divi Thomae Aquinatis de voluntate et appetito sensitivo doctrina. Commentatio ethica*, Schöningh, Paderbon, 1888.

Mayer, R. J.: *'De veritate: Quid est?' Vom Wesen der Wahrheit. Ein Gespräch mit Thomas von Aquin*, Universitätsverlag, Freiburg, 2002.

Maynard, M.: *The structure of the human Act According to Saint Thomas Aquinas*, Marquette University Dissertation, Milwaukee, 1941.

McGinnis, R. R.: *The Wisdom of Love, A Study in the PsychoMetaphysics of Love According to the Principles of St. Thomas*, Ag. del libro Catholica, Roma, 1951.

McCarthy, J. C.: "How Knowing the World Completes the World: A Note on Aquinas and Husserl", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 1993 (67), pp. 71-86.

McGinn, B.: "Development of the Thought of Aquinas on the Reconciliation of Divine Providence and Contingent Action", *The Thomist*, 1975 (39), pp. 741-752.

McGrath, P.: *The Nature of Moral Judgment*, Sheed and Ward, London, 1967.

McInerny, R.: "Aquinas on Divine Omnipotence", en Ch. Wenin (ed.), *L'homme et son univers au Moyen Age. Actes du 7e congres international de*

CUESTIÓN 14: LA FE, *traducción de Santiago Gelonch y Santiago Argüello*
Artículo 1: Qué es creer 775
Artículo 2: Qué es la fe 781
Artículo 3: Si la fe es virtud 790
Artículo 4: Cuál es el sujeto de la fe 795
Artículo 5: Si la caridad es la forma de la fe 799
Artículo 6: Si la fe informe es virtud 805
Artículo 7: Si es el mismo el hábito de la fe informe y el de la fe formada. 808
Artículo 8: Si el objeto propio de la fe es la verdad primera 811
Artículo 9: Si puede haber fe sobre las cosas sabidas 817
Artículo 10: Si es necesario que el hombre tenga fe 822
Artículo 11: Si es necesario creer de modo explícito 828
Artículo 12: Si es la misma la fe de los modernos y la de los antiguos 834

TOMO II

CUESTIÓN 15: LA RAZÓN SUPERIOR E INFERIOR, *traducción de Ana Marta González*
Artículo primero: Si el entendimiento y la razón son potencias diversas en el hombre 857
Artículo 2: Si la razón superior y la inferior son potencias diversas 869
Artículo 3: Si puede haber pecado en la razón superior o en la inferior 878
Artículo 4: Si la delectación morosa por consentimiento en la delectación existente en la razón inferior, sin consentimiento en la obra, es pecado mortal 883
Artículo 5: Si en la razón superior puede haber pecado venial 890

CUESTIÓN 16: LA SINDÉRESIS, *traducción de Ana Marta González*
Artículo 1: Si la sindéresis es una potencia o bien un hábito 893
Artículo 2: Si la sindéresis puede pecar 901
Artículo 3: Si la sindéresis se extingue en algunos 905

philosophie médiévale (1982), Institute Supérieur de Philosophie, Louvain, 1986.

–"Prudence and Conscience", *The Thomist*, 1974 (38), pp. 291-305.

McQueen, D.: "What Is Aquinas' Second Way?", *History of Philosophy Quarterly*, 1994 (11, 1), pp. 23-35.

Medina, B.: *Expositio in Primam Secundae Divi Thomae Aquinatis*, Salmanticae, 1577.

Meier, B.: *Die Lehre Des Thomas von Aquin de Passionibus animae in Quellenanalytischer Darstellung*, vol. 11, Aschendorff, Münster, 1912.

Méndez, J. R.: "El principio del amor (Tomás de Aqino)", *Stromata*, 1987 (43), pp. 387-391.

Mercier, L.: "Freedom of the Will and Psychology", *The New Scholasticism*, 1944 (18), pp. 252-261.

Michel, A.: "Volonté", en *Dictionaire de Théologie Catholique*, vol. XV, cols. 3322-3387.

Michel, E.: *Nullus potest amare aliquid incognitum. Ein Bitrag zur Frage des Intellektualismus bei Thomas von Aquin*, Universitätsverlag, Friburgo, 1979.

Miethe, T. L.: "Natural Law, the Synderesis Rule, and St. Augustine", *Augustinian Studies*, 1980 (11), pp. 91-97.

Millán Puelles, A.: *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967.

Miralbell, I.: *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto*, Eunsa, Pamplona, 1994.

Mondin, B.: "Il principio 'omne agens agit simile sibi' et l'analogia dei nomi divini nel pensiero di s. Tommaso d'Aquino", *Divus Thomas*, 1960 (63), pp. 336-348.

Montagne, M.: *Secondary Causality in the Act of Will-to-End in the Writings of Saint Thomas Aquinas*, St. Louis University Dissertation, St. Louis, 1953.

Montagnes, B.: *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2008.

Montanari, G.: "Distinzione tra 'voluntas ut natura' e 'voluntas ut ratio' nella dottrina tomista della libertà", *Aquinas*, 1962 (5), pp. 58-100.

Moreau, J.: "Volonté et liberté", en *La liberté. Actes du 4e Congrès des Societés de Philosophie de Langue Française*, La Baconnière, Neuchâtel, 1949, pp. 63-76.

Morency, R.: "L'attivité affetive selon Jean de Saint Thomas", *Laval Théologique et Philosophique*, 1946 (2), pp. 145-174.

Morgott, F.: *Die Theorie des Gefülhe im System des hl Thomas*, Jahresbericht über des bisch, Lyceum su Eichstätt, Eichstätt, 1864.

Mueller, J. / Auer, J.: "Die menschliche Willensfreiheit ein Lehrsystem des Thomas von Aquin und J. Duns Skotus", *Divus Thomas*, 1948 (18), pp. 113-123.

Muñoz, J.: "Esencia del libre albedrío y proceso del acto libre según F. Romero, Santo Tomás y F. Suárez", *Miscelánea*, 1948 (9), pp. 347-504.

Muralt, A. de: *L'Enjeu de la Philosophie médiévale, Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Brill, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, nº 24, Leiden, 1991.

Nicolas, J.-H.: "La doctrine de l'analogie de l'étre d'après saint Thomas", *Revue Thomiste*, 1963 (63), p. 425-431.

–Dieu connu comme inconnu, Essai d'une critique de la connaissance théologique, Desclée de Brouwer, Paris, 1966.

–"La suprême logique de l'amour et la théologie", *Revue Thomiste*, 1983 (83), pp. 639-659.

–"L'origine première des choses", *Revue Thomiste*, 1991 (91), pp. 181-218.

Noble, H. D.: "Les diverses passions", *Divus Thomas*, 1926 (3), pp. 259-278.

–"Comment la passion enjole la volonté", *Divus Thomas*, 1926 (3), pp. 635-663.

–"Comment la volonté excite ou réfrène la passion", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1928 (20), pp. 383-404.

–"L'action volontaire", *Mélanges Thomistes*, 1923 (3), pp. 275-288.

–"L'individualité affetive d'après S. Thomas", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1911 (5), pp. 546-551.

–"La connaissance affective", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1913 (7), pp. 637-662.

–"La moralité de la passion", en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1931 (20), pp. 259-275.

–"La nature de l'émotion selon les modernes et selon St. Thomas", *Revue des Sciences Philosopphiques et Théologiques*, 1908 (2), pp. 225-245 y 466-483; 1909 (3), pp. 313-319; 1910 (4), pp. 661-677; 1911 (5), pp. 869-707.

–"La nature de la passion d'après S. Thomas", *Divus Thomas*, 1925 (2), pp. 651-668; 1926 (3), pp. 55-76.

–"La passion au service de la conscience morale", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1931 (34), pp. 23-38.

–"La passion et la sensation", *Divus Thomas*, 1926 (3), pp. 447-460.

–"La résponsabilité passionelle", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1929 (18), pp. 432-448.

–"Le péché moral", *Revue Thomiste*, 1930 (13), pp. 329-353.

–"Le temperament passionel d'après S. Thomas", *Revue Thomiste*, 1930 (13), pp. 97-127.

–"Les diverses pasions", *Divus Thomas*, 1926 (3), pp. 55-76.

–*Les passions dans la vie morale*, 2 vols., Lethielleux, Paris, 1932.

Obertello, L.: "Proclus, Ammonius and Boethius on Divine Knowledge", *Dionysius*, 1981 (5), pp. 127-184.

O'Neill, M. A.: "Le B. Jean Duns Scot, en face de Saint Thomas", *T. Franciscaine*, 1925 (8), pp. 491-501.

Ockham, G.: *Opera Philosophica et Theologica*, Gedeon Geil, O.F.M. (ed.), Collegii S. Bonaventurae / Ad Claras Aquas, Quaracchi, 1967.

Oesterle, J. A.: "Conscience and Contingency", en *Revista Mexicana de Filosofía*, 1964 (7), pp. 369-375.

Owens, J.: "Christian Conscience vs. Aristotelian right reason. Toward a Christian Philosophy", The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1990, pp. 150-173.

Paluch, M.: "Saint Augustin et saint Thomas. Le 'De praedestinatione sanctorum' dans l'oeuvre de Thomas d'Aquin", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 2002 (86), pp. 641-647.

Parente, P.: "Il primato dell'amore en S. Tommaso d' Aquino", *Actae Academiae Romanae S. Thomae*, 1945 (10), pp. 197-229; también en *Teologia viva*, vol II: *Dio e il Problemi dell'uomo*, Angelo Belardetti, Roma, 1955.

Paulman, F.: *La voluntad*, Ed. Daniel Jarro, Madrid, 1905.

Peghaire, J.: *Intellectus et ratio selon S. Thomas d'Aquin*, Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa, Paris / Ottawa, 1936.

–"Peut-on parler des facultés de l'âme?", *Revue de l'Université d'Otawa*, 1941 (2), pp. 111-143.

–"Le rôle de la volonté dans l'opinion", *Revue de l'Université d'Otawa*, 1946 (16), pp. 5-27.

Pegoraro, O.: "Note sur la vérité chez saint Thomas et M. Heidegger", *Revue Philosophique de Louvain*, 1976 (74), pp. 45-55.

Pegues, Th.: *Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin*, vols. I-XVII, Téqui / Edouart Privat, Toulouse / París, 1908-1927.

Pereña, L.: "Análisis de la voluntad antecedente", *Salmanticensis*, 1960 (7), pp. 631-666.

Pérez Alcocer, A.: "El acto moral según Santo Tomás y las distintas corrientes en ética", *Revista de Filosofía de México*, 1977 (10), pp. 223-232.

Pérez Argos, B.: "El determinismo funcional de la voluntad. El 'instinctus naturae' y el 'imperium rationis'", *Pensamiento*, 1951 (7), pp. 295-319.

Perini, G.: "Il confronto tra l'uomo e gli animali nell'antropologia sensuale di S. Tommaso e dei moderni", *Studi Tomistici*, 1974 (3), pp. 185-211.

Pero Sanz, J. M.: *El conocimiento por connaturalidad*, Eunsa, Pamplona, 1964.

Perret, M.-Ch.: "La Notion d'exemplarité", *Revue Thomiste*, 1936 (41), pp. 446-449.

Pétrin, J.: "L'Habitus des principles spéculatifs et la synderése", *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1948 (18), pp. 208-216.

Petzall, A.: "La syndérése", *Theoria*, 1954 (20), pp. 64-77.

Phander, A.: *Fenomenología de la voluntad*, Revista de Occidente, Madrid, 1931.

Pinckaers, S.: "La structure de l'acte humain suivant Thomas", *Revue Thomiste*, 1955 (55), pp. 394-410.

Piñon, M.: "The Will as principal agent and primary cause in its particular psychological sphere. The Thomistic and the Suarecian views", *Philosophia et Science*, 1975 (10), pp. 330-348.

Pisters, E.: *La nature des formes intentionelles d'après Saint Thomas d'Aquin*, Ed. P. Boussuet, París, 1933.

Polo, L.: *La voluntad y sus actos*, *I y II*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nn. 50 y 60, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

–*Nominalismo idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona, 1996.

Potts, T. C.: *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

–"Conscience", en Norman Kretzmann *et al*. (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 687-704.

Prentice, R.: "The voluntarism of Duns Scotus, as seen in his comparison of the intellect and the will", *Franciscan Studies*, 1968 (28), pp. 63-103.

Prevost, C.: *La volonté*, P.U.F., París, 1986.

Prontera, A.: "Conoscenza-amore in S. Tommaso", *Doctor Communis*, 1971 (24), pp. 184-187.

Putallaz, F.-X.: *Le Sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1991.

Rabeau, G.: *Species, verbum, L'activité intellectuelle élémentaire selon S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1938.

Ramírez, J. M.: *De pasionibus animae. In I-II Summa Theologiae Divi Thomae expositio*, V. Rodríguez, O. P. (ed.), CSIC, Madrid, 1973.

Ramírez, S.: *Opera omnia*, vols. I-VII, Instituto de Filosofía Luis Vives, Madrid, 1970-1974.

–*De Ordine*, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1963.

Raphael, D.: "Causation and free will", *Philosophie Quarterly*, 1952 (2), pp. 13-30.

Recknagel, D.: "Freier Wille und Sklaverei. Die Rechtfertigung der freiwilligen Unterwerfung aus der grundsätzlichen Vertragsfreiheit des Menschen bei Hugo Grotius", en M. Kaufmann / R. Schnepf, *Politische Metaphysik. Die Entstehung moderner Rechtskonzeptionen in der spanischen Scholastik*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2007, pp. 399-418.

Renard, H.: "The Functions of Intellect and Will in the Act of free Choice", *The Modern Schoolman*, 1946-1947 (24), pp. 85-92.

Rhonheimer, M.: *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis: Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Akademie Verlag, Berlín, 1994.

Richard, T.: "Pensée et affection", *Revue Thomiste*, 1905 (13), pp. 418-437.

Ricoeur, P.: *Philosophie de la volonté*, Aubier, París, 1950.

Riera Matute, A.: "Coordinación del conocer con el querer", *Anuario Filosófico*, 1969 (2), pp. 285-302.

Riesenhuber, K.: *Die Trascendenz der Freibeit zum Guten*: *der Wille in der Antropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin*, Berchmanskolleg-Verlag, München, 1971.

Rintelen, F. J.: "Primato della ragione o primato della volontà?", *Humanitas*, 1950 (5), pp. 350-356.

Rivera, E.: "Las formas fundamentales del amor", *Naturaleza y gracia*, 1985 (32), pp. 7-28.

–"El conocimiento por connaturalidad, en Santo Tomás de Aquino", *Philosophica*, 1979 (2), pp. 87-99.

Roberts, L.: "A comparison of Scotus and Thomas Aquinas on human freedom of choice", en *Homo et mundus. Acta V Congressus Scotistici Internationalis*, Societas Internationalis Scotistica, Rome, 1984.

Rodríguez, V.: "La causalidad del bien conocido en el amor y el supuesto intelectualismo exagerado del Cardenal Cayetano", *Ciencia Tomista*, 1961 (68), pp. 137-165.

Roice, J.: "St. Thomas and the Definition of Active Potency", *The New Scolasticism*, 1960 (34), pp. 431-437.

Roland-Gosselin, M. D.: "De la connaissance affective", *Revue Des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1938 (27), pp. 5-26.

Romiti, J.: "De dependentia imperii ab intellectu et voluntate", *Divus Thomas*, 1950 (27), pp. 20-30.

–"L'imperium dell'atto umano completo secondo Tommaso d'Aquino e Francesco Suarez", *Humanitas*, 1949 (4), pp. 1152-1155.

–De processu evolutivo doctrinae de actu humano completo in operibus S. Thomae Aquinatis, P.I.M.E., Tesis doctoral, Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Gregoriana, Milán, 1949.

Rosenthal, D. M.: "Intentionality", *Midwest Studies Philosophy*, 1986 (10), pp. 151-184.

Rossner, S. U.: "The process of human intellectual love or spirating a pondus", *The Thomist*, 1972 (36), pp. 39-74.

–The Theory of Love in the Philosophy of St. Thomas Aquinas, Princeton University Dissertation, Princeton, 1953.

Rostenne, P.: "Pour une métaphysique de l'amour", *Giornale di Metafisica*, 1965 (20), pp. 237-262.

Rousselot, P.: *L'intellectualisme de Saint Thomas*, Beauchesme, París, 1924.

–Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge, Aschendorff, Münster, 1908.

Ruiz de Montoya, D.: "Commentarii in materiam de peccatis (Ia-IIae ad q. 81, 82 et 83): Tractatus de originali peccato, sectio 1: De veritate et essentia originalis peccati", *Archivo Teológico Granadino*, 2002 (65), pp. 187-276.

Ruthford, R.: *The wisdom of love*, Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía, Angelicum, Roma, 1951.

Sacchi, M. E.: "'Utrum Deus cognoscat alia a se': la teoria de Aristoteles sobre el conocimiento divino del mundo y la exegesis de Sto. Tomas de Aquino", *Divinitas*, 1982 (26), pp. 123-161.

Sacheri, C. A.: "Interacción de la inteligencia y de la voluntad en el orden prudencial", *Philosophica*, 1978 (1), pp. 129-144.

Saffrey, H.-D.: "L'état actuel des recherches sur le Liber de Causis comme source de la métaphysique au Moyen Age", en *Die Metaphysik im Mittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin, 1963, pp. 267-281.

Saint-Germain, J.-M.: *L'Immatérialité, racine de la connaissance, d'apres les principes de la philosophie aristotélico-thomiste*, Tesis doctoral, Pontificiam Universitatem S. Thomae de Urbe, Facultate Philosophiae, Montréal, 1970.

Sainte-Maríe, J.: "Intentionalité et réflexivité", en *Tommaso nel suo settimo centenario. Atti del Congreso Internazionale (Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974)*, pp. 501-511.

Salman, D.: "Algazel et les Latins", *Archives d'Histoire Doctrinelle et Litteraire du Moyen Âge*, 1935-1936 (10), pp. 103-127

Salmanticensis collegii: *Cursus Theologiae Moralis*, José Rodríguez Escobar, Madrid, 1923.

Sanabria, J. R.: "Transcendentalidad de la belleza en el pensamiento de Santo Tomás", *Sapientia*, 1974 (29), pp. 185-206.

Sánchez Ruiz, J. M.: "El amor en el tomismo. Ensayo sobre la metafísica tomista del amor", *Salesianum*, 1960 (22), pp. 3-35.

Sancristóbal, A.: *Controversias acerca de la voluntad desde 1270 a 1300 (Estudio histórico-doctrinal)*, Ed. Coculsa, Madrid, 1958.

Schönenberger, A.: *Das Gewissen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Druck von Thomas und Hubert, Weida, 1924.

Schüster, J. B.: "Von den ethischen Prinzipien (Comment. I-II, q. 94, 2)", *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1933 (57), pp. 44-65.

Schüter, D.: "Der Wille und das Gute dei Thomas von Aquin", *Freiburger Zeitschriff fur Philosophie und Theologie*, 1971 (18), pp. 88-136.

Sciacca, M. F.: *Teoria e pratica della volontà*, Ed. Morano, Nápoles, 1938.

–"La dialéctica de la voluntad y la solidaridad del pensamiento y de la vida", *Revista Calasancia*, 1955 (1, 1), pp. 45-54.

Sciuto, I.: "Sinderesi, desiderio naturale e fondamento dell'agire morale nel pensiero medievale. Da San Tommaso a Maister Eckhart", en *L'etica e il suo altro*, Franco Angeli Editore, Milano, 1994, pp. 126-149.

Sellés, J. F.: "Las operaciones inmanentes del conocer y del querer", *Anuario Filosófico*, 1994 (22, 2), pp. 699-718.

–Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino, Eunsa, Pamplona, ^{2}2000.

–Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y de la voluntad según Tomás de Aquino, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 118, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

Sertillanges, A.: "Le désir et la volonté selon St. Thomas", *Revue de Philosophie*, 1909 (11), pp. 501-515.

Silvestre de Ferrara: *Comentaria In Summa Contra Gentes*, vols. XIII-XIV, Ed. Leonina, Roma, 1918-1926.

Simon, L. M.: "Substance et circunstance de l'acte moral", *Angelicum*, 1956 (33), pp. 67-79.

Simon, Y.: *Introduction al'ontologie du connaître*, Desclée de Brouwer, Paris, 1934.

–*Freedom of choice*, New York, Fordham University Press, 1969.

–"Introduction to the study of practical wisdom", *The New Scholasticism*, 1961 (35), pp. 1-40.

Simonin, H. D.: "Autour de la solution thomiste fu probléme de l'amour", *Archives d'Histoire Doctrinelle et Litteraire du Moyen Âge*, 1931 (6), pp. 174-276.

–"La lumière de l'amour. Essai sur la connaissance affective", *La Vie Spirituelle*, 1936 (46), pp. 65-72.

–"La notion d'intentio dans l'oeuvre de Saint Thomas d'Aquin", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1930 (19), pp. 445-463.

–"L'Identité de l'intellect et de l'intelligible dans l'acte d'intellection", *Angelicum*, 1930 (7), pp. 218-248.

–"Immatérialité et intellection", *Angelicum*, 1930 (7), pp. 460-486.

Siwek, P.: *Psychologia metaphysica*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma, [7]1965.

Slattery, K. F.: *The Thomistic Concept of the Virtue of Temperance and Its Relation to the Emotions*, Catholic University of America Press, Washington, 1952.

Smith, H. I.: *Classification of desires in St Thomas and in modern sociology*, Forgotten Books, London, 2003; publicado originalmente en 1915.

Spiazzi, R.: "Connoscenza con amore in S. Agostino e in S. Tommaso", *Doctor Communis*, 1986 (39), pp. 315-328.

Stagnitta, A.: "Tommaso D'Aquino e i precorrimenti da sistema: La Psicologia. Le passioni dell'uomo come tendence istintive ed affettive (pulsioni)", *Angelicum*, 1985 (62), pp. 531-564.

–*La antropologia in San Tommaso D'Aquino*: *sagio di ricerca comparata sulle passioni e abitudine dell'uomo*, E.D.I. Editrice, Napoli, 1979.

Stock, M.: "A Thomistic Analysis of the Concept of Repression", *The Thomist*, 1962 (25), pp. 463-494.

Stubbens, N. A.: "Naming God: Moses Maimonides and Thomas Aquinas", *The Thomist*, 1990 (54), pp. 229-267.

Suárez, F.: *Opera Omnia*, vols. 1-26, Ludovicum Vivès, ed. Nova, Bibliopolam Editorem, París, 1856-1978.

Sullivan, R.: "Natural Necessitation of the Human Will", *The Thomist*, 1951 (15), pp. 351-399 y 490-528.

Svorcik, C.: "Die Theorie der Gefühle nach dem hl. Thomas von Aquin", *Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner und Cistercienser Orden-Brünn*, 1902 (23), pp. 16-30; pp. 243-260.

Sweeney, E. C.: "From determined motion to undetermined will and natura to supernature in Aquinas", *Philosophical Topics*, 1992 (20, 2), pp. 189-214.

Synave, P.: "La Révélation des vérités divines naturelles d'apres s. Thomas d'Aquin", en *Mélanges Mandonnet: études d'histoire littéraire et doctrinal au Moyen Age*, vol. 1, Vrin, Paris, 1930, pp. 327-370.

Tello, B.: "La esencia del libre albedrío", *Sapientia*, 1954 (9), pp. 124-137.

–"La causación recíproca de las potencias espirituales", *Humanitas*, 1953 (2), pp. 107-119.

Testa, A.: *Il primato della volontà*, Sacris Erudiri Stenbrugge, Roma, 1954.

Tittley, R.: *Le doleur sensible*: *est-elle une passion corporelle ou une passion selon Sain Thomas de Aquin?*, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aquinatis in Urbe, Montreal, 1967.

Toccafondi, E. T.: "Immaterialid et conoscenza", *Angelicum*, 1937 (14), pp.497-515.

Tomar, F.: "Amor y contemplación en Santo Tomás", en *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía Medieval (12-14 diciembre 1990)*, Sociedad de Filosofía Medieval / Ibercaja, Zaragoza, 1992, pp. 459-466.

–"La inteligencia y la voluntad en la filosofía de Sto. Tomás de Aquino", en *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age. Actes del IX Congrès Internationelle de Philosophie Médiévale (17-22 agosto 1992)*, vol. II, Legas, New York, 1995, pp. 939-948.

Tomás de la Cruz, O. C.: *El amor y su fundamento ontológico según Santo Tomás*, Angelicum, Roma, 1956.

Tonneau, J.: "Introduction" a *Saint Thomas d'Aquin, Trois questions disputées du De Veritate,* q15: *Raison supérieure et raison inférieure*, q. 16: *De la syndérèse*; q. 17: *De la conscience,* texte, traduction et notes de J. Tonneau, Vrin, Paris, 1991.

Tonquédec, J. de: *La Critique de la connaissance*, Bibliotheque des Archives de Philosophie, Paris, 1929.

–*Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et saint Thomas*, Vrin, Paris, 1950.

Torrell, J. P.: *Magister Thomas: Leben und Werk des Thomas von Aquin*, Herder, Freiburg, 1994.

–"Spiritualitas chez S. Thomas d'Aquin. Contribution al'histoire d'un mot", *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 1989 (73), pp. 575-584.

–*Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y obra*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, nº 32, Eunsa, Pamplona, 2002

Tyn, T.: "La causalità libera della volontá umana", *Sacra Doctrina*, 1980 (25), pp. 21-82.

Ubeda Purkiss, M.: "Desarrollo histórico de la doctrina sobre las emociones", *Ciencia Tomista*, 1953 (80), pp. 433-487; 1954 (81), pp. 33-68.

Urdánoz, T.: "Esencia y proceso psicológico del acto libre, según Santo Tomás", *Estudios Filosóficos*, 1953 (3), pp. 291-318.

Urráburu, J. J.: *Ontología*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 1891.

Vacant, A.: "D'où vient que Duns Scot ne conçoit pas le volonté comme S. Thomas d'Aquin?", en *Quatriéme Congrés Scientifique International des Catoliques*, Groupe Saint-Paul, Fribourg, 1898, pp. 631-652.

–*Études comparées sur la philosophie de S. Thomas d'Aquin et sur celle de Duns Scot*, Delhomme et Briquet, París, 1891.

Valkenberg, W. G. B. M.: *"Did Not Our Hearts Burn?" Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St.Thomas Aquinas*, Thomas Instituut te Utrecht, Utrecht, 1990.

Van Gerven, J.: "Liberté humaine et prescience divine d'apres saint Augustin", *Revue Philosophique de Louvain*, 1957 (55), pp. 317-330.

Van Inwagen, P.: *An essay on free will*, Clarendon Press, Oxford, 1986.

Van Steenberghen, F.: *La Philosophie au XIII siécle*, Publications Universitaires, Louvain, 1966.

–"Le 'processus in infinitum' dans les trois premieres 'voies' de saint Thomas", *Revista Portuguesa de Filosofía*, 1974 (30), pp. 127-134.

–*Thomas Aquinas and radical aristotelism*, Catholic University of America Press, Washington, 1980.

Vandenesch, H.: *Doctrina D. Thomae Aquinatis de concupiscentia, dissertatio dogmatica*, Dissertatio, Bonn, 1871.

Vanni Rovighi, S.: "¿Se puede hablar de límites del racionalismo ético en la teoría de Santo Tomás sobre el conocimiento moral?", *Sapientia*, 1956 (11), pp. 196-205.

–"Il fondamento dell'etica di S. Tommaso", *Cultura e Scuola*, 1974 (13), pp. 49-50 y 185-192.

Velarde Fuertes, J.: "Problemas económicos de los mensajes desde la Doctrina Social de la Iglesia: de la Escuela de Salamanca a la encíclica 'Caritas in veritate", *Burgense*, 2010 (51, 2), pp. 477–502.

Verardo, R.: "Nesso e differenziazione tra attività intelletiva e attività volitiva", *Sapientia*, 1955 (8), pp. 436-461.

Verbeke, G.: "Le dévelopement de la vie volitive d'aprés Saint Thomas", *Revue Philosophique de Louvain*, 1958 (58), pp. 5-34.

Vernier, J.-M.: "Physique aristotélicienne et métaphysique thomiste", *Revue Thomiste*, 1991 (91), pp. 5-33.

Vignaux, P.: *Philosophie au Moyen Age, précédé d'une introduction nouvelle et suivi de Lire Duns Scot aujourd'hui*, Editions Castella, Albeuve, 1987.

Vernonnt, J.: "Intelligence et affectiviè", *Revue de Philosophie de la France et de la Etranger*, 1939 (127), pp. 166-189.

Viel, R. P.: "La vie scientifique. L'intellectualisme de Saint Thomas, d'après un livre récent", *Revue Thomiste*, 1909 (17), pp. 79-86.

Vittmann, M.: "Die Lehre von der Willensfreiheit dei Thomas von Aquin, historische Untersucht", *Philosophie Jahrbuch*, 1927 (40), pp. 170-188 y 285-305.

Walgrave, J.: "Quelques remarques sur le désir naturel chez Saint Thomas", en *San Tommaso e l'odierna problematica teologica*, Città Nuova Editrice, Roma, 1974, pp. 221-230.

–"Reason and will in natural law", en *Lex et libertas*, Ed. J. Elders, Città del Vaticano, 1987.

Weingartner, P.: "Aquinas' Theory of Conscience from a Logical Point of view", en Paul Weingartner / Gerhard Zecha (eds.), *Conscience: an interdisciplinary view*, Reidel, Dordrecht, 1987, pp. 201-261.

Weisheipl, J.: *Friar Thomas d'Aquino, His Life, Thought and Works*, Blackwell, Oxford, 1974.

–"The Axiom 'Opus naturae est opus intelligentiae' and its Origins", en Albertus Magnus, *Doctor universalis 1280-1980*, Grünewald, Mainz, 1980, pp. 441-463.

–*Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Eunsa, Pamplona, 1994.

Welp, P.: *Willensfreiheit dei Thomas von Aquin versuch einer Interpretation*, Universitätsverlag, Freiburg, 1979.

White, V.: "Affective Knowledge", *New Blackfriars*, 1944 (25), pp. 321-328.

Wilder, A.: "St Thomas and the real Distinction of the Potencies of the Soul from its Substance", en *L 'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino*, Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, 28, Milan, 1987, pp. 431-454.

Wilhelmsen, F. D.: *La Metaphysica del amor*, Rialp, Madrid, 1964.

Williams, C.: "The Hedonism of Aquinas", *The Thomist*, 1974 (38), pp. 257-290.

Wingell, A. B.: *The Relationship of Intellect and Will in the Human Act According to St. Thomas Aquinas*, University of Toronto Dissertation, Toronto, 1966.

Wittmann, J.: "Die Lehre von der Willensfreiheit bei Thomas von Aquin", *Philosophisches Jahrbuch*, 1927 (40), pp. 170-188 y 285-305.

Wohlman, A.: *Thomas d'Aquin et Mai'monide, Un dialogue exemplaire*, Patrimoines, Paris, 1988.

Wolfson, H. A.: "St Thomas on Divine Attributes", en *Mélanges offerts a Étienne Gilson*, Pontificial Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1959, pp. 673-700.

Ypres, M.-B. d': "La Prescience divine selon saint Bonaventure", *Collectanea franciscana*, 1939 (9), pp. 33-41.

Xiberta, B. M.: "De cooperatione voluntatis in cognitionem", *Divus Thomas*, 1938 (41), pp. 492-507.

Yedlicka, J.: "Synderesis as Remorse of Conscience", *The New Scholasticism*, 1963 (37), pp. 204-212.

Zimmermann, A.: "Der Begriff der Freiheit nach Thomas von Aquin", en *Thomas von Aquin*, Kösel, München, 1974.

Zmavc, J.: "Die Psychologish-ethische Seite der Lehre Thomas von Aquin über die Willensfreiheit", *Philosophisches Jahrbuch*, 1899 (13), pp. 126-154.

ÍNDICES DE AUTORES CITADOS*

Agustín, San: 47, 48, 52n, 54, 57, 61, 62n, 80, 83.
Alarcón, Enrique: 5, 23n, 27-30, 32.
Alberto Magno, san: 55.
Albertus Castellanus: 23n.
Alejandro de Hales: 55.
Alonso Bastarreche, Gonzalo: 32.
Altarejos, Francisco: 33, 35.
Aniorté, André: 28n.
Anselmo de Canterbury, san: 62, 80.
Argüello, Santiago: 33, 35, 39, 83n.
Aristóteles: 43, 45, 48, 52n, 53, 54, 62, 73n, 82.
Avicena: 55.

Balderas, Gloria: 32.
Bazan, Bernardo C.: 22.
Benetollo, Vincenzo O.: 28.
Berges, Brigitte: 29n.
Bernardus Guidonis: 24.
Bernot, Eduardo: 32n.
Boecio: 54, 55, 71, 80.
Bonino, Serge-Thomas: 28.
Brouwer, Christian: 28n.
Buenaventura, san: 55.
Busa, Roberto, S.J.: 28n, 30, 32n.

Ceausescu, Gilles-Jérémie: 29n.
Chardonnens, Denis: 28n.
Chatillon, Jean: 28n.
Congar, Yves Marie-Joseph: 21n.

Descartes, René: 38.
Dionisio Areopagita: 55.
Dondaine, Antoine: 24n, 32n.
Dyroff, Adolf: 30.

El Filósofo, *véase* Aristóteles.
Elders, Leo J.: 28n.
Espinoza, Boris Bryan: 32.
Esteban Mateo, León: 27n.

Fernández Gel, Enric: 32.
Fernández, Socorro: 33, 36, 38, 75n.
Figueras, A.: 28n.
Fiorentino, Fernando: 28.

García López, Jesús: 33, 34, 45n.
Gelonch, Santiago: 33, 35, 39, 83n.
Giannini, Humberto: 27n.
González Ginocchio, David: 32.
González-Ayesta, Cruz: 33, 37, 38.
González, Ana Marta: 33, 36-38, 52n.
González, Ángel Luis: 21, 33-35.
González Mérida, Juan Carlos: 32
Guillermo de la Mare: 23.
Guillermo de Macclesfield, O.P.: 24.
Guillermus Peraldus: 24.

Hick, John: 39.
Hilario, san: 47.
Hugo de San Víctor: 83.

* Citados en secciones introductorias.

Imbach, Ruedi : 28n.
Iohannes de Columna: 24.

Jean Quidort de Paris, O.P.: 24.
Jenkins, John I.: 39.
Jiménez, Oscar: 32.
Jollès, Bernardette: 28n.
Juan Damasceno, san: 83.
Juan Pablo II, san: 49.
Juan Peckham: 23.
Jüssen, Gabriel: 29n.

Kilwardby, Robert: 23.
Koelhoff, Johannes, senior: 29n.
Krieger, Gerhard: 29n.

Láscaris Comneno, Constantino: 28n.
Leal Ortiz, Berenisse: 32.
Leibniz, Gottfried Wilhelm, Freiherr von: 38.
Llano Cifuentes, Carlos: 33, 34.
Lobato Casado, Abelardo: 22n, 28n,

Mandonnet, Pierre Félix: 30.
Marshall, David: 29n.
Martínez, Juan Pablo : 32.
Mateo de Aquasparta: 23.
Mateo Seco, Lucas Francisco: 34, 36, 38, 53n.
McGlynn, James V., S.J.: 28n.
Muller, Jean-Pierre: 24n.
Murillo, José Ignacio: 33, 36, 38, 53n.

Ong-Van-Cung, Kim Sang: 28n.
Osuna Fernández-Largo, Antonio: 27n.

Pablo VI, papa: 48n.
Pedro de Bérgamo: 29n, 30n, 32n.
Pedro Olivi: 23.
Peeters, Marc: 28n.
Petrus Rogerii: 24.
Pseudo-Dionisio Areopagita: 55.

Ramberto de Bolonia: 24.
Ramelow, Tilman Anselm, O.P.: 29n.
Resano, Imanol: 32.
Richard Krapwell, O.P.: 23.
Robert de Orford, O.P.: 24.
Robles Carcedo, Laureano: 27n.
Ross, James F.: 39.

Schmidt, Robert W., S.J: 28n.
Schneider, Jakob Hans Josef: 29n.
Schönberger, Rolf: 29n.
Sellés, Juan Fernando: 21, 33, 35-37, 40-44, 50n, 51n, 53n, 68n, 74n, 77n.
Soto-Bruna, María Jesús: 33, 34, 39, 74n.
Spiazzi, Raimondo M.: 30.
Spinoza, Benedictus de: 38.
Stanislai Eduardi Frette: 30n.
Stein, Edith: 29.
Stump, Eleonore: 39.

Téllez, Ezequiel: 33, 35, 39, 53n.
Tolomeo de Luca: 24.
Tomás de Aquino: *per totum*.
Tonneau, Jean: 28n.
Torrell, Jean-Pierre: 24-28.

Velásquez, Óscar: 27n.
Velde, Rudi A. te: 29n.
Vincent de Beauvais: 24.
Weisheipl, James A.: 25.
William Mulligan, Robert, S.J.: 28n.

Zimmermann, Albert: 29n.
Zorroza, Mª Idoya: 21.
Zuloaga, Isabel G.: 27n.

ÍNDICE DE AUTORIDADES CITADAS EN EL *DE VERITATE*

Agustín, San: 90, 94, 95, 97, 99, 100, 103-106, 109, 111, 114, 116, 121, 123, 125-127, 129, 132, 134, 135, 138, 140, 141, 143, 147, 149, 154, 155, 159, 162, 165, 179, 191, 197-199, 215, 228, 231, 233, 237-239, 242, 244, 245, 249, 250, 252, 253, 256-259, 263, 270-272, 274, 275, 277, 278, 281-284, 286, 288, 289, 291, 292, 294, 297, 300, 305, 312, 316, 323, 334-336, 338, 340, 342, 343, 345, 350, 351, 354, 355, 359, 360, 368, 371, 373, 374, 376, 383, 395, 396, 398, 399, 400, 403-407, 410, 417, 426, 428, 434, 437, 438, 440-442, 448, 454, 455, 466, 467, 469, 470, 472, 482, 489, 490, 493, 497, 499, 500-503, 505, 507, 509, 511, 517-519, 521-525, 527, 532, 537, 544, 548, 553, 554, 558-565, 567, 569, 570-575, 577, 582, 583, 587-589, 591-593, 597, 599, 601, 603, 604, 607-609, 612, 614-616, 620, 621, 624, 629, 633, 635, 640-643, 648, 649, 653, 655-657, 659, 660, 671, 676, 679-681, 683, 686, 687, 693n, 700, 704, 710-712, 714, 715, 718, 720, 731, 742, 745-747, 752-754, 756, 758-761, 763-767, 769-778, 782, 786, 787, 789, 791, 795-798, 800, 806, 807, 812, 819, 826, 832, 859-863, 866, 867, 869-872, 877, 879-881, 883-886, 888, 889, 894, 896, 904, 905, 925, 926, 936, 937, 942, 943, 945, 946, 949, 950, 952-955, 963-965, 969, 982, 983, 988, 1004, 1006, 1017, 1023, 1025, 1037-1039, 1042, 1044-1047, 1049-1053, 1056, 1058, 1064, 1066, 1072-1075, 1077, 1079, 1081, 1084, 1086, 1089, 1096, 1097, 1100, 1103, 1104, 1108, 1121, 1137, 1145, 1155, 1161, 1162, 1169, 1170, 1172-1176, 1178-1182, 1184-1186, 1192, 1196, 1201, 1203, 1204, 1206, 1207, 1210, 1212-1214, 1216, 1218-1222, 1226, 1227, 1230, 1231, 1235, 1236, 1242, 1244, 1246, 1248, 1254, 1255, 1259-1261, 1272, 1273, 1276, 1278, 1279, 1281, 1284, 1285, 1290-1292, 1295, 1299, 1301, 1304-1306, 1308, 1311, 1316-1328, 1330, 1333, 1335, 1341, 1343, 1347, 1348, 1352, 1353, 1355, 1356, 1363, 1364, 1372, 1373, 1380, 1381, 1393-1395, 1401-1404, 1407, 1414, 1418, 1428, 1433, 1445-1447, 1450, 1452, 1454, 1463, 1464.

Alano de Insulis: 147n, 162n, 1120n, 1353n.

Alberto Magno, San: 271n, 1039n, 1057n.

Algacel: 143, 147, 148n, 152, 181, 183n, 205, 505, 686n, 698n, 1030, 1276.

Ambrosio de Milán, San: 129, 163, 366, 372, 434, 801, 925, 962, 1008, 1050, 1053, 1109, 1364.

Anaxágoras: 164, 228.

Anselmo, San: 94, 99, 103, 104, 107, 108, 110, 111n, 113-115, 120, 121, 123n, 124, 128, 132, 135, 136, 140, 148, 194, 237, 242, 271, 274, 277, 278, 280, 281, 285, 286, 288, 290, 291, 293, 295, 297, 369, 375, 379, 519, 544, 568, 627, 630, 632, 777, 969, 970, 1038, 1043, 1104, 1144, 1145, 1149, 1154, 1161, 1167, 1176, 1181, 1191, 1204-1206, 1211, 1212, 1234, 1237, 1342, 1355, 1392, 1406, 1447, 1452, 1473.

Aristóteles: 91-95, 97-100n, 101, 102n, 110, 111, 115, 117n, 118, 121n, 122n, 124, 125n, 129n-131, 136, 137, 139, 142-144, 146, 147n, 149n, 150n, 153n, 154n, 156-158, 161-164, 169, 170, 172-175, 180, 183, 189-192, 195, 198n, 201, 205, 206, 208, 209, 211-214, 218n, 219n, 223n, 228, 231-233, 236, 237n, 243, 248-251, 255n, 256n, 262-264, 266, 274n, 276n, 277n, 280, 282n, 290, 295n, 299, 300n, 306, 307, 310, 312n, 314n, 316n, 318n, 319, 323, 324n, 336n, 338, 344n, 346, 348, 349n, 352n, 355, 356n, 360, 362, 363, 365n, 369, 375, 396n, 413, 417, 429, 443n, 444, 446n, 448n, 455, 457n, 459n, 460n, 467n, 468, 472n, 476, 479n, 480, 483, 487-490, 495n, 502n, 505, 507, 509, 511n, 529n, 533n, 549, 558n, 560n, 563-570, 575n, 576, 579, 580n, 582-584, 586, 588, 590, 593-596, 598-602, 605, 606, 611, 615, 616, 618, 620, 622, 623n, 626, 629n, 632, 635n, 636, 638, 643n, 644, 646, 647n, 649, 651, 652, 658, 659n, 668, 673, 676n, 678n, 680n, 685n, 686, 694, 696, 723, 725, 726, 730, 731n, 737n, 740n, 746, 748, 750, 758, 761n, 765, 767-769, 777, 778, 785, 787n, 790-792, 795-797, 802-804, 806n, 814n, 825n, 835n, 858, 860-862, 864-867, 869-875, 878-882, 884, 886n, 887n, 894-896, 899, 901-903n, 905, 911-913, 917, 918n, 923, 924, 929, 938n, 948, 956, 957n, 960, 961, 966n, 967, 972-976, 979, 980, 982-985, 987-989, 996n, 998, 1000, 1001, 1003, 1009, 1017, 1020n, 1021, 1024, 1026, 1027, 1030-1032, 1034, 1035, 1040, 1041, 1047, 1049, 1052, 1056-1059, 1061, 1063, 1066-1077, 1080, 1087n, 1089, 1092-1094, 1098, 1102-1104, 1107, 1108, 1111, 1112, 1114-1116, 1120-1122, 1124, 1135, 1140n, 1143n, 1145, 1150n, 1155n, 1156, 1160-1165, 1168, 1169, 1171, 1174, 1176n, 1179, 1181, 1182, 1187-1189, 1193n, 1198, 1200, 1203-1205, 1208-1210, 1213, 1217, 1221, 1222, 1225, 1228, 1230n, 1234-1236, 1239, 1243, 1244n, 1248n, 1249, 1251, 1253, 1254, 1257-1259, 1261, 1263-1268, 1270, 1282n, 1283, 1285-1289n, 1291-1293, 1296, 1299, 1301, 1308, 1309, 1311, 1312, 1315, 1316n, 1318, 1323n, 1324, 1327, 1332, 1334, 1342, 1343n, 1346, 1354, 1368, 1377n, 1378, 1388, 1389n-1391, 1394n, 1399, 1400, 1405, 1406, 1408n, 1410n, 1414n, 1420, 1422, 1423, 1425n, 1427, 1433, 1436,

1438, 1449, 1453, 1462n, 1471, 1472.

Averroes: 91, 118n, 157, 175, 181n, 182, 199, 205, 209, 231, 233, 262, 313, 322, 343, 349, 352, 430, 438, 443, 462, 468, 469, 476, 496, 532, 544n, 598, 600-602, 605, 636, 666, 675, 746, 777, 781, 858, 866, 943, 956, 958, 960, 961, 966, 1012, 1043, 1045, 1048, 1057, 1063, 1125, 1150, 1160, 1168, 1288.

Avicebrón: 348n.

Avicena: 92-95, 99, 101n, 106n, 117, 118, 133, 134n, 157, 171, 183, 191, 195, 202, 267, 323, 340, 347, 350, 355, 391, 461, 469, 475, 490, 544, 559, 567, 583, 584, 630, 631, 643, 671, 680, 687, 698, 759, 778n, 779, 821n, 865, 877, 948, 957, 974, 976, 984, 1026, 1030, 1057n, 1065n, 1091, 1138, 1141, 1204, 1250, 1257, 1277, 1304, 1319, 1362, 1380.

San Basilio: 271, 283, 284, 910, 918, 1456.

San Bernardo: 622, 760, 937, 1050, 1075, 1081, 1090, 1161, 1167, 1172, 1180, 1181, 1183, 1196, 1199, 1206, 1361, 1368, 1389, 1404, 1430.

Boecio: 90, 91, 112, 148, 153, 172, 176, 180, 182, 188, 215, 217, 238, 304-306, 308, 309, 311, 313, 321, 336, 376, 377n, 391, 428, 461, 464, 471, 487, 490, 492, 494, 545, 546, 579, 582, 590, 595, 627, 629-631, 635, 637, 641, 681, 689, 702, 725, 808, 858, 859, 861, 864, 866, 868, 937, 943, 948, 964, 1025, 1028, 1031, 1033, 1037, 1045-1047, 1050, 1056, 1057n, 1121, 1127, 1168, 1180, 1185, 1187, 1274, 1302.

Casiodoro: 621, 684, 720, 722, 1007n, 1274, 1281.

Cicerón, Marco Tulio: 112, 117, 306, 355, 362, 564, 566, 619, 1086n, 1208, 1316n, 1317.

Clemente: 245, 263, 473, 476.

Dámaso, Papa: 1222.

El Comentador, *véase* Averroes.

El Filósofo, *véase* Aristóteles.

El Maestro de las Sentencias, *véase* Pedro Lombardo.

Gilberto de la Porrée: 1040n.

Gregorio de Nisa, San: 1166, 1169, 1171, 1172n, 1174, 1188, 1191, 1194, 1249, 1254, 1257, 1288, 1292, 1295.

Gregorio Magno, San: 156, 334, 336, 354, 375, 379, 385, 390-392, 394, 397, 419, 446, 447, 453, 493, 494, 543, 547, 550, 554, 619, 620n, 622, 624, 626, 636, 662-664, 666, 668, 675, 677, 679, 680, 687, 691, 700, 706, 710, 725n, 727, 738, 741, 743, 756, 765, 766, 769, 771, 789, 819, 823, 829, 831, 858, 934, 946, 955, 959, 1073, 1098, 1101, 1214, 1219, 1264, 1273, 1274, 1277, 1278, 1301, 1315, 1316, 1352, 1473.

Hilario, San: 94, 103, 125, 154, 317n, 635, 799, 1038, 1145, 1321, 1325.

Hugo de San Víctor: 214, 306, 334, 337, 496, 609, 760, 786, 791, 792, 813, 934, 942, 943, 945-947, 970, 971, 1099, 1205, 1211, 1307, 1362, 1365, 1383.

Isaac Israeli: 94, 106n, 354, 357, 443, 732, 779, 863.

Isidoro de Sevilla, San: 446, 451, 814, 942, 944, 1007.

Jerónimo, San: 335, 351, 352n, 449, 478, 482, 674, 690, 706, 717, 718, 722, 726, 730, 771, 829, 832, 893, 896, 901, 905, 906, 909, 915, 918n, 965, 1222, 1233, 1373.

Juan Damasceno, San: 147, 269, 274, 277, 292, 305, 310, 312, 313, 317, 318, 321, 324, 326, 328, 334, 342, 348, 349, 352-354, 357, 367, 390, 427, 431, 478, 484, 546, 553, 627, 654, 655, 689, 721, 763, 776, 786, 818, 912, 918, 927, 936, 941-943, 963, 965, 968, 970, 982, 995, 1006, 1070, 1116, 1126, 1127, 1169, 1171-1174, 1185, 1188, 1191, 1192, 1194, 1196, 1207, 1249, 1254, 1256, 1257, 1272, 1279, 1286-1288, 1292, 1295, 1296, 1300, 1320, 1323, 1325-1327, 1329, 1336, 1343, 1357, 1367, 1433, 1440, 1445, 1455, 1459, 1460, 1468.

Juan Crisóstomo, San: 426, 431, 449, 1321, 1326.

Macrobio: 1316, 1320, 1324.

Maimónides: 166, 346, 348, 630, 675, 678, 696, 730, 734, 749, 825.

Máximo el Confesor, San: 511, 512, 543, 552, 998, 1002, 1030.

Nemesio: 1166n, 1169n, 1171n, 1172n, 1174n, 1188n, 1191n, 1194n, 1249n, 1254n, 1257n, 1288n, 1295n.

Niseno, *véase* Gregorio de Nisa, San.

Orígenes: 149, 227, 229, 337, 368, 466, 500, 885n, 910, 922, 1197, 1207, 1276.

Pelagio: 895, 1223.

Pedro Lombardo: 107n, 295n, 298n, 373, 406n, 421n, 430, 434n, 442n, 451, 456n, 529n, 539, 543n, 545n, 549n, 574n, 589n, 597n, 598n, 604n, 607n, 626n, 634n, 641n, 643n, 668n, 669n, 674n, 677n, 684n, 705n, 713n, 714n, 717n, 726n, 729n, 731n, 732n, 737n, 741n, 746n, 748n, 750n, 752n, 754n, 755n, 759n, 760n, 776n, 812n, 860n, 879n, 902n, 905n, 912n, 917n, 919n, 925n, 927n, 931n, 934, 935n, 940, 946, 955, 962-964, 999n, 1073, 1074n, 1081, 1086n, 1088n, 1097, 1100, 1101, 1113, 1130, 1149n, 1155n, 1160n, 1161n, 1163n, 1174n, 1176n, 1178n, 1181n, 1185n, 1187n, 1201n, 1206n, 1213n, 1215n, 1219n, 1220-1223n, 1229, 1231, 1233n, 1234n, 1241, 1243, 1244n, 1246-1248, 1256n, 1261, 1285n, 1306n, 1307, 1313, 1328n, 1343n, 1345n, 1352n, 1353, 1359, 1364, 1366, 1372, 1380, 1383n, 1384n, 1389n, 1395n, 1404n, 1405n, 1422n, 1429n,

1441n, 1444, 1446, 1454n, 1463n, 1467n.

Platón: 209, 236, 240, 242, 256, 259, 263, 264, 266, 295, 296, 544, 635, 694, 1040-1042, 1057, 1125, 1168, 1299.

Plotino: 1324.

Porfirio: 177, 380, 635.

Pseudo-Agustín: 1137n, 1180n, 1181n, 1235n, 1394n.

Pseudo-Ambrosio: 129, 801, 1218, 1364.

Pseudo-Anselmo (Eadmero): 568, 777, 1104.

Pseudo-Bernardo: 622n, 760n, 937n.

Pseudo-Crisóstomo: 639n.

Pseudo-Dionisio Areopagita: 105, 115, 134, 146, 149, 151, 152, 155, 168, 169, 174, 175, 178, 180, 194, 211, 231, 236, 240, 242, 244, 245, 256, 260, 262, 263, 288, 290, 291, 295, 311, 315, 318, 325, 338, 339, 345, 356, 369, 406, 412, 415, 427, 431, 432, 438, 446, 449-452, 459, 464, 465, 468, 469, 473n, 474, 476, 477, 479, 482, 484-486, 490, 501, 508, 511-516, 530-532, 534, 536-542, 545, 550, 551, 558, 560, 579, 590, 594, 596, 603, 618, 656, 657, 664, 694, 698, 706, 711, 730, 746, 756, 760, 776, 781, 786, 813, 814, 818, 829, 832, 864, 879, 889, 897, 940, 943, 950, 958, 966, 979, 987, 998, 1001, 1009, 1016, 1017, 1024, 1042, 1053, 1058, 1063, 1065, 1083, 1089, 1092, 1099, 1101, 1102, 1120, 1123, 1131, 1173, 1178, 1194, 1198, 1205, 1206, 1251, 1262, 1269, 1287, 1294, 1296, 1350-1352, 1354, 1357, 1360, 1362, 1367-1369, 1371, 1398, 1402, 1410, 1424, 1457, 1460, 1461.

Pseudo-Jerónimo: 1373n.

Pseudo-Trismegistus: 162n.

Ptolomeo: 812, 815.

Rabbi Moisés, *véase* Maimónides.

Ricardo de San Víctor: 272, 279, 817, 820.

Séneca: 203, 635n.

COLABORADORES DE LA EDICIÓN

Francisco Altarejos Masota. Catedrático de Filosofía de la Educación, Universidad de Navarra (España).

Santiago Arguëllo. Investigador del CONICET (Argentina).

Socorro Fernández. Profesora Titular de Filosofía en la Universidad de Burgos (España).

Jesús García López (†). Catedrático de Filosofía, Universidad de Murcia (España).

Santiago R. M. Gelonch Villarino. Profesor Titular de Epistemología, Universidad Nacional de Cuyo (Argentina).

Cruz González-Ayesta. Profesora Titular de Filosofía, Universidad de Navarra (España).

Ana Marta González. Profesora Titular de Filosofía, Universidad de Navarra (España).

Ángel Luis González. Catedrático de Metafísica, Universidad de Navarra (España).

Carlos Llano Cifuentes (†). Profesor Ordinario del IPADE (Instituto Panamericano de Alta Dirección de Empresa) y de la Universidad Panamericana (México).

Lucas F. Mateo Seco (†). Profesor Ordinario de Teología Dogmática, Universidad de Navarra (España).

José Ignacio Murillo. Profesor Titular de Filosofía de la Universidad de Navarra (España).

Juan Fernando Sellés. Profesor Titular de Filosofía de la Universidad de Navarra (España).

María Jesús Soto-Bruna. Profesora Ordinaria de Filosofía de la Universidad de Navarra (España).

Ezequiel Téllez Maqueo. Profesor del Departamento de Humanidades de la Universidad Panamericana (México).

Mª Idoya Zorroza. Profesora Titular en Filosofía (ANECA), Profesora Asociada, Universidad de Navarra (España).